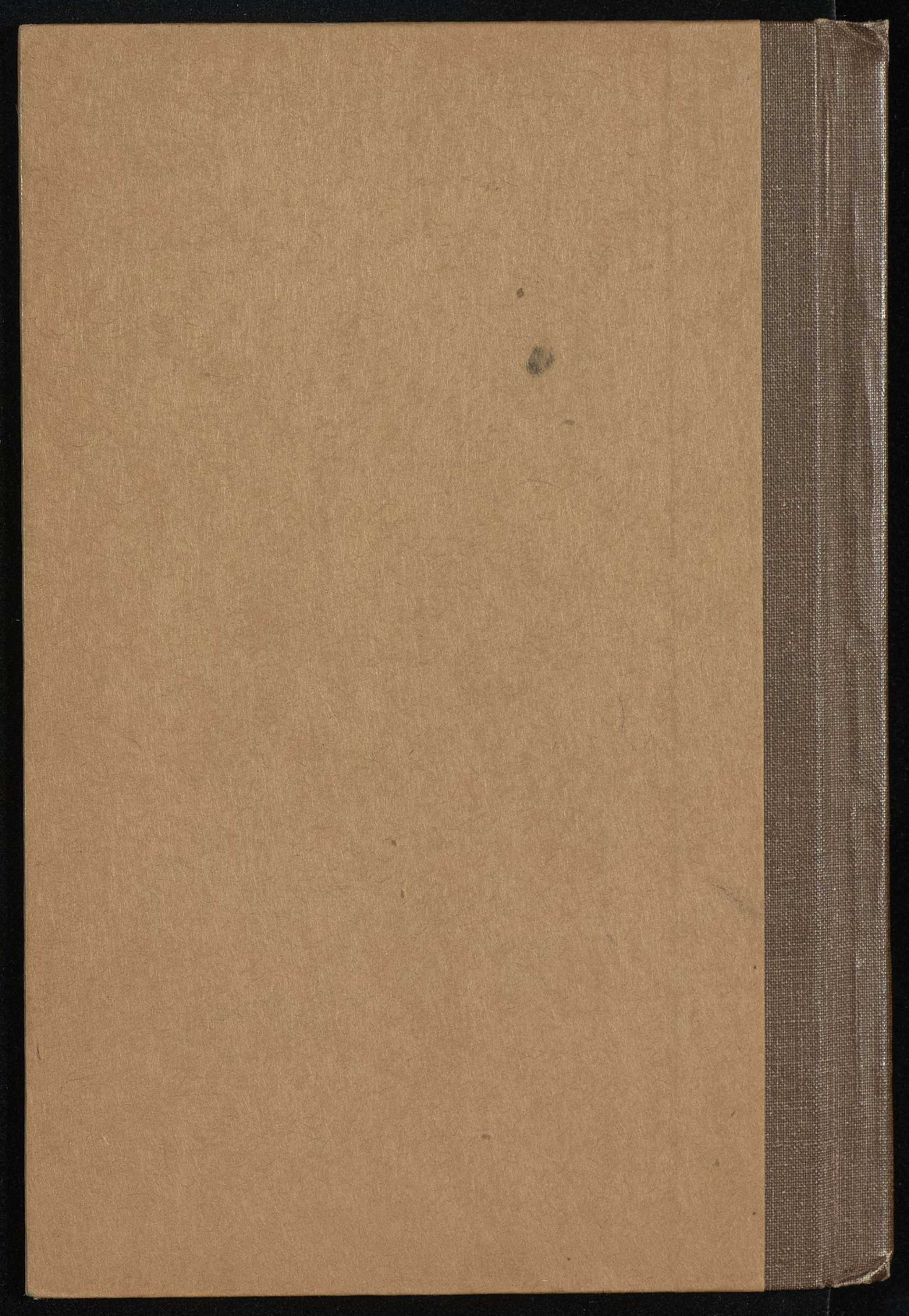
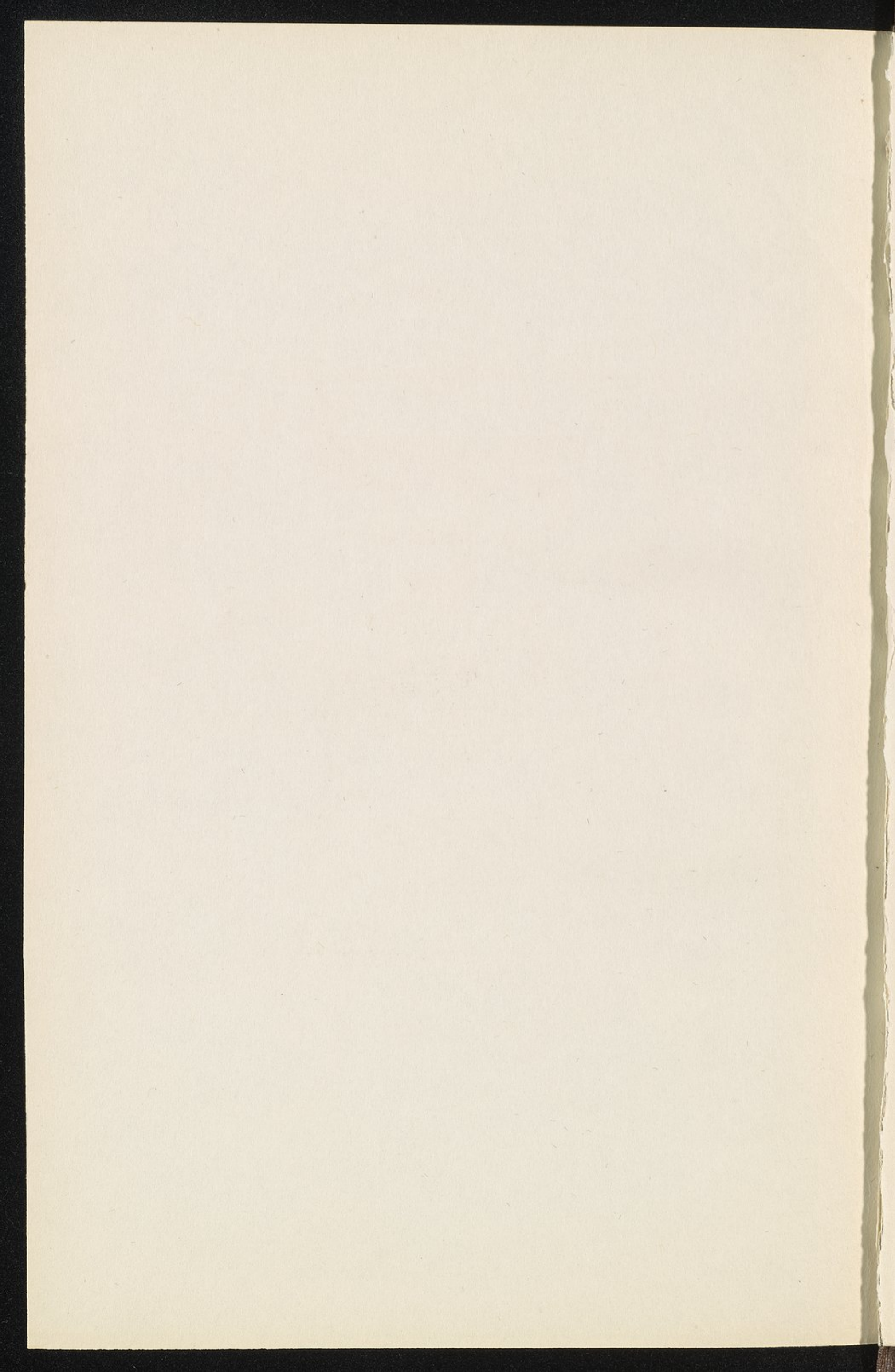
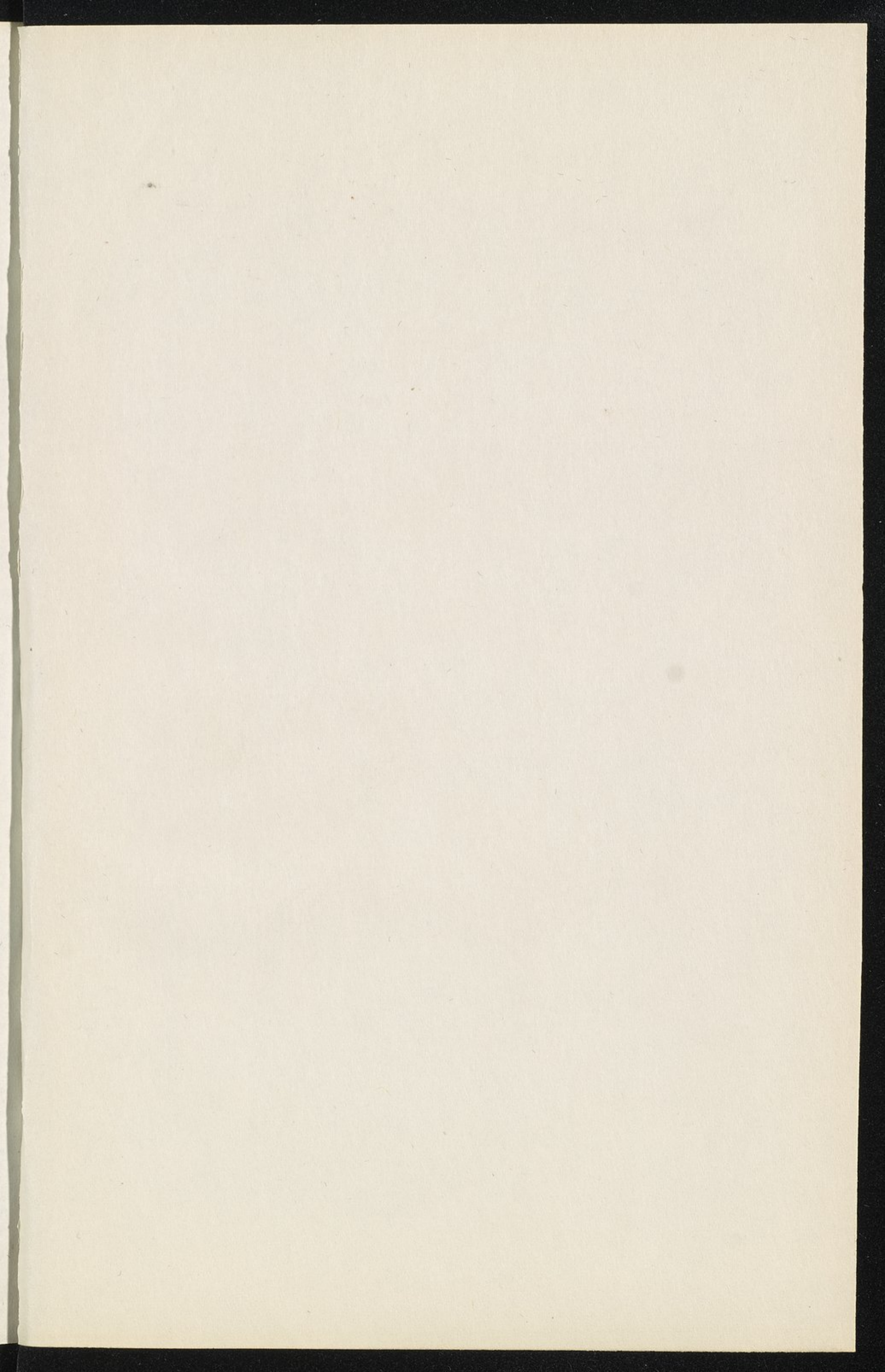



SIGILLVM · COLLEGII · COLVMBIAE · NOVI · EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN





دراسات إسلامية

— ٤ —

الإنسانية والوجودية في الفكر العربي

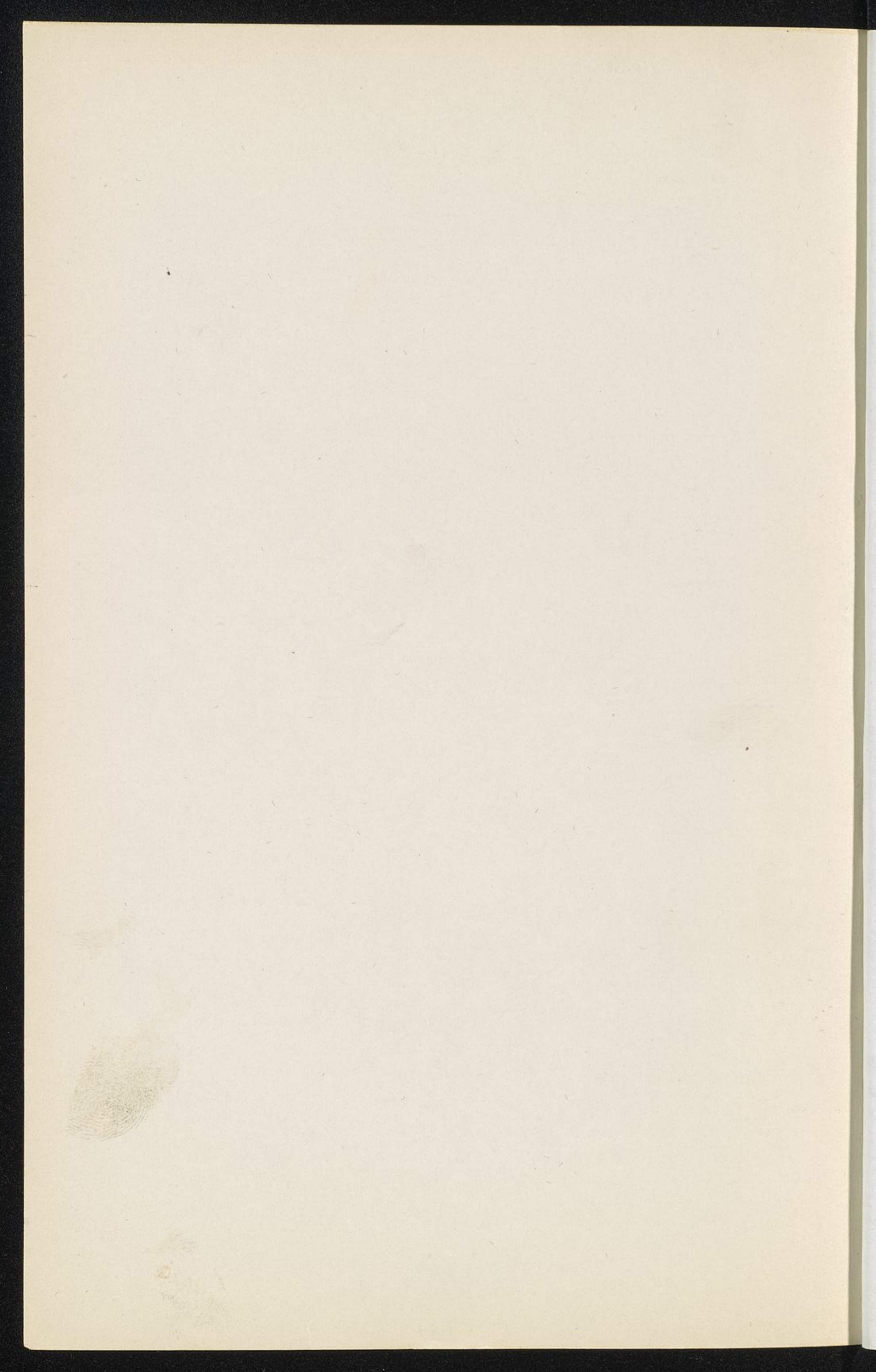
تأليف

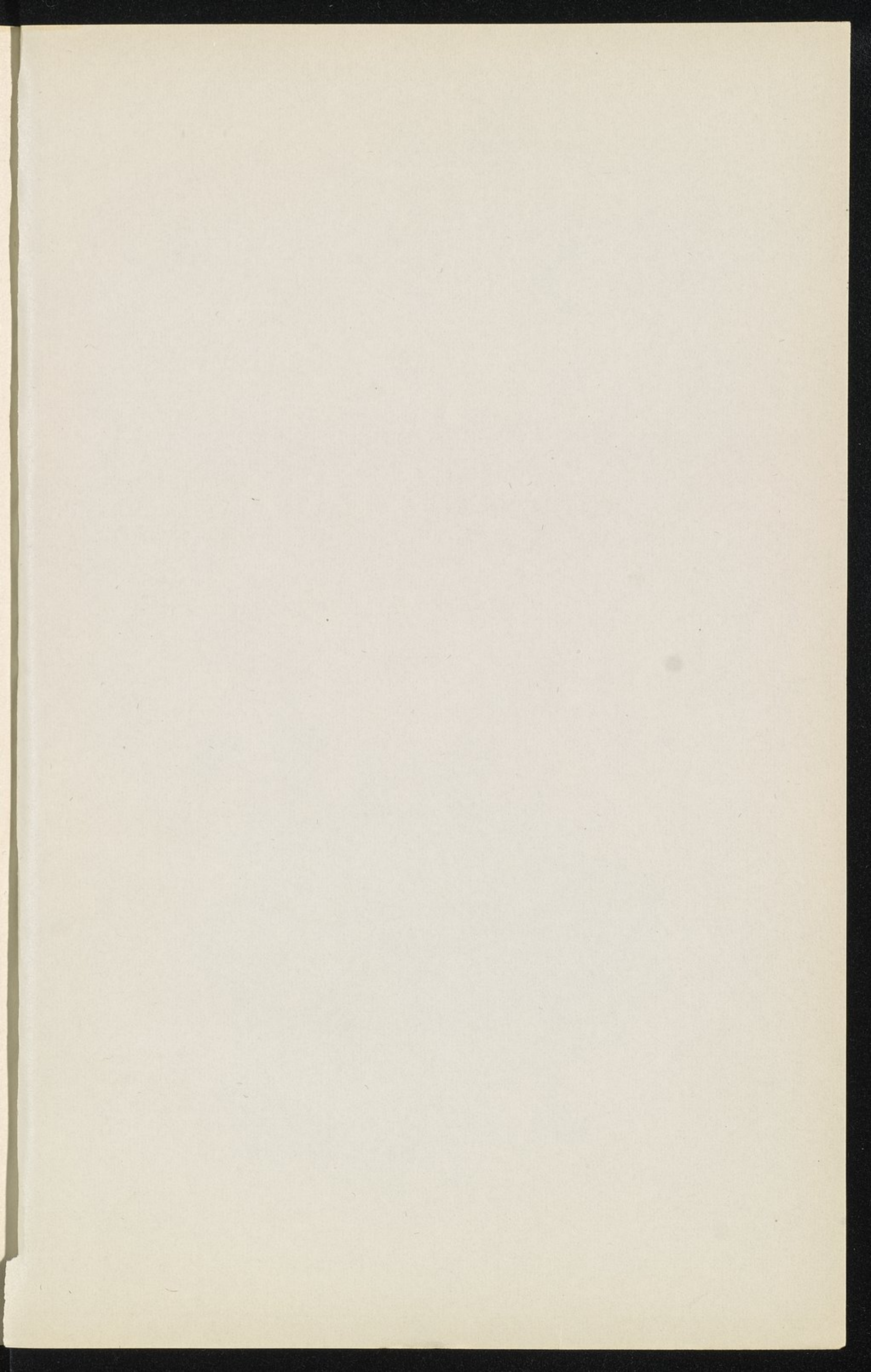
عبد الرحمن بدوي

٢٠

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

١٩٤٧





الإنسانية والوجودية

فى الفكر العربى

[illegible]

[illegible]

دراسات إسلامية

— ٤ —

الإنسانية والوجودية في الفكر العربي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا . بالقاهرة

١٩٤٧

تصـــدير عام

فى هذه المحاضرات التى ألقيناها فى لبنان — أواخر يناير وأوائل فبراير من هذا العام — قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة الخليقة بالبقاء فى تراثنا العربى ، حتى نعانى من وراء تمثُّله من جديد تجربةً حية خصبة من شأنها أن تهيء لنا حاضراً أبدياً ، فى كيانه المتصل تجتمع إمكانياتُ تطورنا الروحى القومى ، فتتداعى اللحظاتُ الزمانية لوجودنا الواعى وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضارى المأمول . وفى إهدافنا إلى تلك الغاية حاولنا أن نتجافى عن التمجيد الزائف بقدر ما نبذنا الإزراء المتعالى، على الرغم مما قد يفيده كلاهما فى أحوال نحسب أنفسنا قد صرنا من جانبنا بمعزل عنها : من فوقها أو من ورائها سواء .

فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السلبى كيما نشُدَّ خيوط المصير إلى نول الإيجاب والبناء .

والحركة الأولى لهذا الاتجاه إنما تبدأ بذلك الفعل الأصيل

للإنسان فى تحقيقه ممكناته ، ونعنى به النزعة الإنسانية .
لهذا جعلناها موضوع استهلال هـذه الدراسات ، ورجاؤنا
معقود على إيلاء هذه المسالة جل عنايتنا فى هذا الدور الأولى ،
حتى تقوم هذه المرحـــلة التمهيدية الحاسمة على أساس ثابت
يمتد فرعه إلى سماء التوثب المتصاعد فى معراج اللانهاية .

ولما كانت النزعة الإنسانية تواكبها بالضرورة — كمعْبَر
إلى الصورة الجديدة — نظرةٌ صوفية تنبع من أعماق الوجود
الأصيل للروح الحضارية وهى فى دور تـكوينها ونشوئها ،
إذ للصوفية أثر خطير فى تشكيل تلك الروح فى هذا الدور —
فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها
فى تجربتنا الحاضرة ، فنشيع فيها الحياة بفضل آخِر صورة
قدر لها الظهور فى الحضارة المحتضـرة ، وهى المذهب الوجودى
الذى يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين : المتداعية
والناشئة ، شأنه اليوم شأن الأفلاطونيـــة المحدثة فيما بين
الحضارتين : اليونانية والعربية ، أو اليونانية والأوربية
الغربية .

والشعر من غير شك هو التعبير العاطفي المناظِرُ للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة ، ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى في تلك الفترة في كل الحضارات . ومن هنا حاولنا أن نقدم في محاضرتنا الثالثة صورةً إجمالية لفن الشعر المعبر عن الروح الجديدة لتلك الحضارة ، أعني الشعر الوجودي .

وهنا يأتي الدين صورةً ثالثة في تناظر كامل مع الصورتين الأخريين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تعديل ، بل من تحوير كامل يصل أحياناً حد النسخ المطلق ، وإلا لما كان فيه بعدُ غناء .

وها نحن أولاء في محاضرتنا الرابعة نقدم نموذجاً أولياً لما عسانا أن نقوم به في هذا السبيل . ونقول : « أولياً » لأنه لا تزال تعوزه الشجاعة والحرية والتمرد الخصب . فعلينا أن نوغل في هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترثين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية التي تزعم في نفسها القدرة على الوقوف في وجه التحرير الأكبر الذي يُغـذِّ في سبيله رغما عنهم .

وأشهد أنى توسمت هـذا السيل يشق مجراه الظافر فى نفوس الصفوة من شباب لبنان. فإليهم وإلى أترابهم من شباب العرب فى كل الأمصار ، أقدم هذه الصفحات التى تنبض بالإيمان بهم وبما ينتظرنا من مصير وضّاء ؟

مارس سنة ١٩٤٧ عبد الرحمن بدوى

حاشية : علىَّ هنا أن أسجل مفترض شكرى « لمدرسة الآداب العليا » ببيروت ، وخصوصاً لمديرها مسيو جبريل بونور Gabriel Bounoure ، الذى تفضل فدعانى إلى إلقاء هذه المحاضرات ، إيماناً منه بخصب التعاون الثقافى الحر بين بلدان البحر المتوسط .

فهرس الكتاب

صفحة

تصدير عام . . . . ه — ح

النزعة الإنسانية فى الفكر العربى

استهلال . . . . ٣ — ٨

معنى النزعة الإنسانية فى التاريخ الحضارى (٣ — ٤)؛ المعنى المذهبي (٤ — ٦)؛ مسألة «النزعة الانسانية» فى الحضارات المختلفة والحضارة العربية (٦ - ٨)

الخصائص العامة للنزعة الإنسانية . . . . . ٩ — ١٥

الانسان مقياس كل شىء (٩ — ١٠)؛ الاشادة بالعقل (١٠)؛ عبادة الطبيعه (١٠ — ١٣)؛ العواطف وعبادة الجمال (١٣ — ١٥)

النزعة الانسانية فى الحضارة العربية . . . . ١٥ — ٥٩

معنى الحضارة العربية (١٥ — ١٧)؛ المظاهر الأولى للنزعة الانسانية فى الحضارة العربية (١٨ وما يليها)؛ فى إيران فى عهد كسرى (١٨ — ٢٢)؛ فى الأوساط الهلينية الأفلاطونية المحدثة (٢٢ — ٢٦)، نص خاص بالطباع التام (٢٦ — ٣٢)، بيان خصائص النزعة الانسانية فى الفكر العربى : الخاصية الأولى (٣٢ وما يليها)، نظرية الانسان الكامل (٣٦ — ٤٥) مدلول هذه النظرية (٤٥ — ٥٢)، تمجيد العقل (٥٢ — ٥٥)، تمجيد الطبيعة (٥٥ — ٥٧)، فكرة تقدم العلم (٥٧ — ٥٩)

تيار النزعة الانسانية فى الحضارة العربية وتطوره . ٥٩ — ٦٤

النزعة الانسانية العربية كانت شاملة واسعة النطاق

صفحة

(٦٠ — ٦١) ، التراث المولد لها ليس التراث اليونانى، بل الشرق الايرانى والكلدانى والهلينى (٦١ — ٦٢) ، التحديد التاريخى لهذا التيار وأظهر شخصياته (٦٢ — ٦٤)

أوجه التلاقى بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى

٦٥ — ١٠٤ الصلات النظرية بين الوجودية والصوفية (٦٧ — ٧٢) ، مباحث الوجود المطلق عندالصوفية والاشراقية وجانبها الوجودى (٧٢ — ٨٢) ، نظرية القلق عند الوجودية وعند الصوفية (٨٢ — ٩٥) ، أهمية الوصل بين المذهب الوجودى والتصوف الاسلامى (٩٥ — ٩٩) ، الوجودية الاسلامية : عندالحلاج والسهروردى وابن سبعين (٩٩ — ١٠٤)

فن الشعر الوجودى

١٠٥ — ١٠٦ الشعر والفلسفة (١٠٧ ومايليها) ، الوجودية أقرب الفلسفات الى الشعر (١٠٨ — ١١٢) ، تعريف الشعر الوجودى (١١٢ — ١١٣) ، الخلق الشعرى (١١٣ — ١١٥) ، تعبير الشعر عن القلق العام والقلق الخاص (١١٥ — ١١٩) ؛ نموذج وجودى من بودلير : « قصيدة : إلى القارىء » (١٢٠ — ١٢٣) نموذج وجودى من جيته : قصيدة « لقاء » (١٢٣ — ١٢٥) ،

١ — أدوات التعبير والشعر الوجودى :

صفحة

الالفاظ (١٢٥ — ١٢٩) ، التركيب اللفظى (١٢٩ — ١٣٠) ، الصور (١٣١ — ١٣٤) ، الوزن (١٣٤ — ١٣٧) .

٢ — موضوعات التعبير :

الحرية المطلقة فى اختيار الموضوعات بمعزل عن الدين والاخلاق وكل ألوان التقويم. (١٣٧ — ١٣٨) ، العناية خصوصاً بموضوعات الخطيئة والرذيلة والقبح والشر ، لأنها أدلّ على الوجود (١٣٨ — ١٣٩) ، الشاعر الوجودى شاعر رجيم (١٣٩ — ١٤٠).

المعنى الإنسانى فى رسالة النبى

النبوة خاصة بالحضارة العربية وحدها (١٤٣ — ١٤٤) ، تطور الشعور بالرسالة النبوية (١٤٤ — ١٤٥) ، شعور النبى محمد برسالته ومنحنى هذا الشعور (١٤٥ وما يليها) ، رسالته عربية : سياسية وروحية (١٤٩ — ١٥٣) ، كيف بدأ رسالته (١٥٣ — ١٥٧) ، صورة النبى فى ضمير أمته : فى عهد الصحابة (١٥٧ — ١٦٠)

صورة هرمس فى الفكر العربى

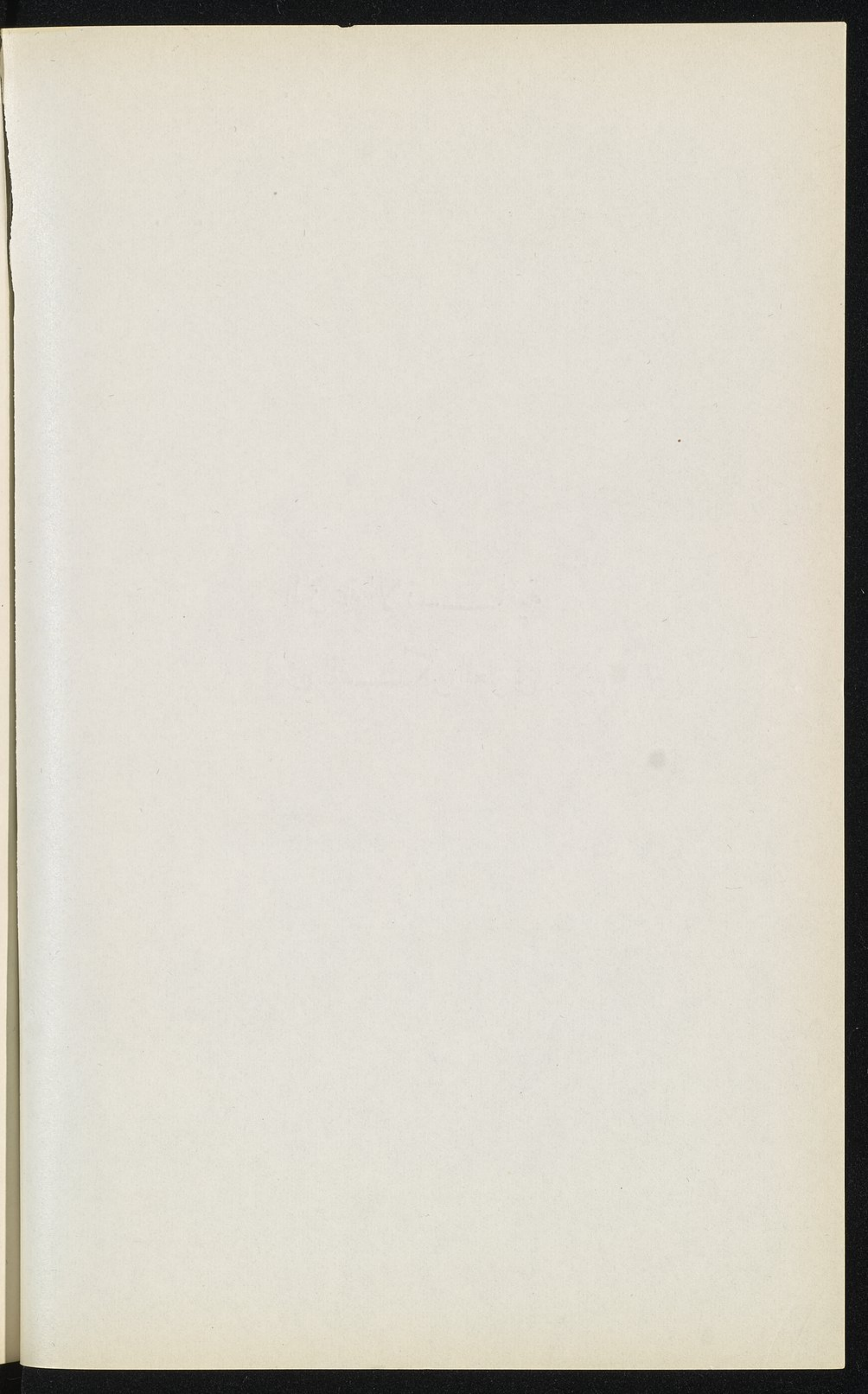
دراسة . . . . ١٦٣ — ١٧٦

هرمس عند المصريين : تحوت (١٦٣) ، عند اليونان (١٦٣ — ١٦٤) ، هرمس — ادريس عند العرب (١٦٥ — ١٦٦) ، مصدرا صورة ادريس عند العرب (١٦٦ — ١٦٨) ، تمثل هرمس فى الفكر الاسلامى (١٦٩ — ١٧١) ، أسطورة هرمس اسطورة عربية

بالمعنى الأعـم (١٧١ — ١٧٢) ، تحليـل النصوص
الهرمسية (١٧٣ — ١٧٦)

نصوص لم تنشر خاصة بصورة هرمس فى الفكر العربى ١٧٧ — ٢٠٠
١ — من « كتاب الاسطماخس » . . . . ١٨٠—١٨٥
٢ — من « سر الخليقة وصنعة الطبيعـة » المنسوب
الى بلينوس الطوانى . . . . . . ١٨٥—١٩٠
٣ — من « خافية أفلاطون » أو « كتاب ألواح
الجوهر لأفلاطون الحـكيم » . . . . ١٩١—١٩٤
٤ — من « أسرار كلام هرمس » . . . . . ١٩٨ — ١٩٩
٥ — من كتاب « الشكوك » للرازى ٢٠٠

النزعة الانسانية
فى الفكر العربى



استهلال

الإنسان وتر مشدود على الهاوية الفاصلة بين لانهايتين : الوجود المطلق ، والعدم المطلق . ولذا كان وجوده نسيجاً من كلا النقيضين ، على تفاوت فى نصيب كليهما منه وفقاً للحظات الزمانية بكل ما تنطوى عليه من إمكانيات تترجح بين المد والجزر فى تيار المصير المتوثب للروح . لكن مهما يكن من كم هذا التفاوت وكيفيته ، فالينبوع الدافق الثر للوجود الحى هو دائماً الإنسان ، والإنسان فحسب ، وإن نسى هو أو تناسى هذا الأصل فانشق على نفسه وفرض عنصراً من عناصره الوجودية على الآخر حتى يجعل الصلة بينهما صلة الخالق والمخلوق والعابد والمعبود . بيد أنه سرعان ما يرتد — فى لحظة أخرى تالية ، على اختلاف فى طول كليهما وعرضه — إلى الينبوع الأصيل للوجود المحض ، أعنى إلى نفسه يستمد منها معايير التقويم ، ومن ثم يبدأ لحظة جديدة لها فى التطور الحضارى داخل الحضارة الواحدة مركز الصدارة فى كل مراحلها .

وهذا العود المحورى إلى الوجود الذاتى الأصيل هو ما يسمى فى التاريخ العام باسم « النزعة الإنسانية » . ولا بد لكل حضارة ظفرت بتمام دورتها أن تقوم روحها بهذا الفعل

الشعورى الحاسم . ولهذا كان علينا أن نتفقده فى الحضارات التامة النمو على تعددها ، وما الاختلاف إلا فى الألوان المحلية والمعادلات الشخصية الضئيلة . أما الخصائص الإجمالية العامة فواحدة بين جميع الحضارات ، ولهذا لم يعد من المقبول فى الفهم التاريخى الوجودى أن نقصر اسم هذه النزعة على « النزعة الإنسانية » الخاصة بالحضارة الأوربية أو الفاوستية وحدها ، دون بقية الحضارات ؛ فهذا من قصر النظر التاريخى أو خداع المنظور أو من عدم الفهم الحقيقى لمدلول هذه النزعة الحقيقى ، أو أخيراً ، وليس آخراً ، لعدم التنبه إلى المواضع الصحيحة فى الحضارة الواحدة لمكوّنات تلك النزعة . غير أن هذه الأسباب كلها أو أكثرها هى اليوم بسبيل الزوال مما سيفتح آفاقاً واسعة للفهم التاريخى الصحيح ، وذلك خصوصاً بفضل فلسفة الحضارات ثم فلسفة التاريخ والتأريخ عند أصحاب المذهب الوجودى .

فها نحن أولاء اليوم نشاهد رد الاعتبار من هذه الناحية بالنسبة إلى الحضارة اليونانية بفضل أبحاث ڤرنر ييجر [1]

---

(١) راجع له فى هذا ; Werner Jaeger : *Paideia*, I, II
" *Aristoteles*, Berlin 1923.

وچوزپه سيتا[١] اللذين تنبها إلى النزعة الإنسانية بكل معانيها عند السوفسطائية اليونانية[٢] . فاستطاعوا أن يقدروها ويضعوها فى مركزها الحاسم الممتاز فى داخل تطور الحضارة اليونانية .

كما نشاهد من ناحية أخرى أن هذا اللفظ : « النزعة الإنسانية » قد صار من الألفاظ الكثيرة التداول اليوم ، وفى استعماله يلاحظ له معنيان : أحدهما تاريخى ، والآخر مذهبى . فهو عند ييجر وأتباع مدرسته الذين يكونون النزعة الإنسانية الجديدة [٣] يرمى من ورائه إلى إيجاد نزعة إنسانية جديدة تضارع النزعة الإنسانية التى ظهرت فى أوربا فى القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر ، وذلك بإحياء التراث اليونانى من جديد ومعاناة تجربة حية عن طريقه وهو ما يتم بتمثله ونقله من الماضى إلى التطبيق على الحاضر ؛ وهو كذلك أيضا عند

---

(١) راجع : « نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونان » ميلانو سنة ١٩٣٨ :
G.Saitta *L' Illuminismo della Sophistica greca*, Milano *1938.*

(٢) راجع كتابنا : « ربيع الفكر اليونانى » ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٣) راجع ڤرنرييجر : « النزعة الإنسانية كتقاليد وتجربة روحية » فى « من القديم إلى الحديث » ، ليپتسج ١٩١٩ W. Jaeger : " *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis*, in *Vom Altertum zur Gegenwart* ؛ ثم : « النزعة الانسانية وتربية الشباب » ، برلين سنة ١٩٢١ *Humanismus und Jugendbildung.*

سيتا [١] ، إلا أنه يميل خصوصاً إلى استلهام النزعة الإنسانية الحديثة فى إيطاليا . أما المعنى المذهبي فيتردد كثيراً على ألسنة وأقلام المذهب الوجودى [٢] ، وهو عندهم يختلف اختلافاً ظاهراً عنه عند أصحاب المعنى التاريخى ، لأنه لا يعتمد على تجربة روحية تاريخية ، بل على مذهب قائم برأسه فى فهم الوجود على أساس أن مركز المنظور فيه هو الإنسان ، وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنسانى ، حتى صارت شارته هى : من الإنسان وإلى الإنسان بالإنسان ؛ أو : كل شيء للإنسان ، ولا شيء ضد الإنسان، ولا شيء خارج الإنسان — إن جاز لنا أن نستخدم هنا هذا التعبير المنقول عن لغة السياسة .

أما بالنسبة إلى الحضارة العربية فلم يتم شيء حتى الآن فى هذا السبيل ، بل لم تُثر هذه المسألة فيما يتصل بها بصورة واضحة إلا عند باحث واحد ، وكان جوابه عنها بالنفى . ونقصد به كارل هينرش بكر الذى عرض لهذه المسألة فى

---

(١) جوزپه سيتا : « التربية فى النزعة الانسانية بايطاليا » ، ڤينتسيا سنة ١٩٢٨ : Giuseppe Saitta : *L' Educazione dell'Umanesimo in Italia* ؛ ثم : الفلسفة الايطالية والنزعة الانسانية ، ڤينتسيا سنة ١٩٢٨ *Filosofia italiana e umanesimo.*

(٢) راجع خصوصا : چان پول سارتر : « الوجودية نزعة إنسانية » ، پاريس سنة ١٩٤٦ : *L'Existentialisme est un humanisme*

محاضرتين[١]، انتهى فى الأولى منهما إلى القول بأن « التجربة الحية الحاسمة الكبرى بالنسبة إلى الغرب هى النزعة الإنسانية »[٢]؛ وتساءل — بعد أن أنكر وجودها فى الشرق — عن السر فى هذا، وراح يبين الأسباب على النحو الذى عرضنا فى موضع آخر[٣]، والذى أثبتنا عدم وجاهته، فقلنا إنه أراد أن يتصور أن تكوين النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية لابد أن يتم تماماً وتحت تأثير نفس العوامل والمقومات كما فى الحضارة الأوربية، مع أن اختلاف روح كلتا الحضارتين اختلافاً بيّناً كان خليقاً بأن يرده إلى الطريق المستقيم المؤدى إلى الكشف عن هذه النزعة فى الحضارة العربية.

وهذا الطريق هو الذى نريد اليوم أن ندل عليه فى هذه

---

(١) كارل هينرش بكر : « الاسلام فى نطاق تاريخ للحضارة عام » فى « دراسات إسلامية » جـ ١ ص ٢٤ — ص ٣٩ : C. H. Becker : *Islamstudien, I.*؛ ثم « تراث الأوائل فى الشرق والغرب » فى كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ٣—٣٣. ط ٢، القاهرة سنة ١٩٤٦. والمحاضرة الأولى ألقيت أمام مؤتمر المستشرقين الألمان فى ليپتسك فى ١٩٢١/٩/٣٠؛ والمحاضرة الثانية ألقيت فى جمعية الامبراطور ڤلهلم ببرلين فى ١٩٣١/٣/١٨.

(٢) « دراسات إسلامية » جـ ١ ص ٣٤.

(٣) راجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد فى الاسلام »، ص ٤—٩، القاهرة سنة ١٩٤٥.

المحاضرة ، حتى نضع أيدينا على هذه النزعة و نستخلصها و نبين خصائصها و طرفاً من تطورها . ولهذا يجب أن نقرر حقيقة جوهرية كان إغفالها السبب فى عدم تنبه الباحثين إلى هذه النزعة فى الفكر العربى ، ألا وهى أن النزعة الإنسانية بمعنييها : التاريخى والمذهبى ، لا يمكن أن تصدر إلا عن الروح الأصلية للحضارة التى ستنشأ فيها . ولهذا فليس لك أن تطلب من إحياء تراث فى حضارة ما ، ما تطلبه من إحيائه فى حضارة أخرى تُباينها ، والشأن هنا كالشأن فى قابلية التفاعل الكيميائى بالنسبة إلى المواد العنصرية . وعلى هذا فإذا كان التراث اليونانى قد ولَّد فى أوربا النزعة الإنسانية فى القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر ، فليس معنى هذا أنه سيولد نفس النزعة أو ما يشابهها فى كل حضارة أخرى يدخلها ؛ كما أن عدم إيجاده لها فى الشرق لا يدل على أن هذه النزعة لم توجد فيه ، لأنه ليس العلة الوحيدة لإيجادها ؛ بل لكل حضارة عواملها الخاصة بتوليد النزعة الإنسانية ، والنزعة نفسها لا بد أن توجد فى كل حضارة عالية ، وخصائصها العامة كما قلنا متشابهة بين الحضارات كلها .

أمَّا والحال على هذا النحو ، فإن علينا أن نبين :

أولا : خصائص هذه النزعة عامة ؛

ثانياً : وجودها كتيار شاعر بذاته فى الحضارة العربية ؛
ثالثاً : تطورها وفروقها الشخصية .

— ١ —

وأول ما تمتاز به هذه النزعة هى أنها تبدأ فتؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان . فالسوفسطائية اليونانية قالت على لسان پروتاغورس : « الإنسان مقياس كل شيء : ماهو كائن بما هو كائن ، وما هو غير كائن بما هو غير كائن » — وهو قول يجب أن يفهم فى سياقه الوجودى الحقيقى ، لا بالمعنى المبتذل الفاسد الذى يضاف إليه عادة عند الخصوم . فهو لا يقصد من الإنسان الإنسان المفرد المعين ، بل الإنسان عامة ، لأنه إنما يريد أن يضع الإنسان هنا فى مقابل الآلهة من ناحية ، والوجود الطبيعى أو الفزيائى من ناحية أخرى ؛ وأن يرد التقويم إليه ، لا إلى أشياء خارجية فزيائية مادية ، ولا إلى كائنات خارجة مفروضة على الوجود على سبيل الأحوال النهائية ، لا الواقعية الحقيقية . فالسوفسطائية،وقد رأوا العقل قد ضاع فى الطبيعة الخارجية وفى عالم الألوهية ، قد حاولوا إنقاذه برده إلى ينبوعه الأصيل . وما عدا هذا التفسير لهذا القول العميق الذى يجب أن يوضع شارة عالية لكل فلسفة وجودية — فهو سوء فهم مقصود من جانب الخصوم .

وهذا بعينه هو ما أكده رجال النزعة الإنسانية فى أوربا الحديثة ، وبخاصة پترركه الذى حاول أن يرد كل شيء إلى الذات ، وأن يفرض عليها نوعاً من الاستقلال بنفسها حتى لا يكون للخارج تأثير عليها أياً كان : « فكل ماهو خارج عن ذاتك ليس منك ولا إليك ، وكل ما هو لك حقاً هو عندك ومعك ، وما فى وسع شيء آخر أن يعطيك شيئاً ، ولا أن يسلبك شيئاً »[١] ، وإن كان تغلب الجانب السلوكى فى النزعة الإنسانية لديه قد جعله يعنى خصوصاً بالتطبيق العملى لهذا المعنى . إذ اهتم رجال النزعة الإنسانية فى إيطاليا بإيجاد أسلوب فى الحيـــاة العملية وفى الفن أكثر من اهتمامهم بالجـانب الميتافيزيقى لها . لـكن هذا الجانب الأخير نراه بشكل أوضح عند پركلسوس ومن إليه ، ممن عنوا بعلوم الصنعة ووضعوا العالم الأصغر فى مقابل العالم الأكبر لـكى يجعلوا الثانى — فى الواقع — نسخة من الأول ، حتى يرد كل ما فى الوجود إلى الإنسان . كذلك نرى عند مونتنى Montaigne هـذه الصبغة الميتافيزيقية وإن خففها بابتسامته الماكرة المليئة بالمعانى .

---

(١) پترركه : « رسائل خاصة » جـ ١٥ ، ١٠ ، نشرة فراكستى ، فيرنتسه سنة ١٨٦٣ F. Petrarca : *Lettere familiari*, lib. XV,10 ediz. Fracassetti.

والخاصية الثانية هى الإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه . وأمر السوفسطائية فى هذه الناحية معروف . فعلى يديهم ، وعلى آثار أنكساجورس ، أحلوا مكان آلهة الأولمب إلهاً واحداً هو العقل . والنزعة الإنسانية الأوربية تقوم فى جوهرها على أساس « الشعور العالى بأن العالم الإنسانى الحقيقى يقوم فى الاستقلال المطلق للعقل » . ونرى هذا المعنى بكل وضوح عند Melanchton[١] فى جعله أساس المعرفة عامة هو النور الطبيعى ، أعنى العقل الإنسانى[٢] .

وما دمنا قد استخلصنا مكانة الإنسان برد التقويم إليه وجعل العقل مركز الكون ، فقد بقى علينا أن نقوم بحركة مد وعَوْد إلى الخارج ، لا لكى يفنى فيه الإنسان من جديد ، بل ليؤكد نفسه فيه ويفرضها عليه . والانسان فى هذا الاتجاه إلى الطبيعة عامة — الطبيعة الأليفة الصديقة ، لا القاهرة بجبروتها — يخضع لعاملين : الأول غزو الذات للموضوع

---

(١) چوزپه سيتا : « التربية فى النزعة الانسانية بايطاليا » ، ص ٢

(٢) ڤلهلم دلتاى : مؤلفاته ، ج ٢ ، ترجمة ايطالية بعنوان : « تحليل الانسان والنظرة فى الطبيعة من عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر » ، ج ١ ص ٢١٨ وما يليها ، ڤينتسيا سنة ١٩٢٧ : Wilhelm Dilthey
L'anatisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII, tr. ital. da G. Sanna.

بفرضها قيمها عليه واستخدامه كأداة لتحقيق إمكانياتها ، بوصفه عالم أدوات ؛ والثانى معارضة الألوهية بالطبيعة بعد الاستيلاء على الأخيرة ، فتقوم هى بمعونته وتتخذها مدداً له فى غزوه للمملكة الوحيدة الباقية ، مملكة الألوهية . ومن هنا كانت الخاصية الثالثة للنزعة الإنسانية هى تمجيدَ الطبيعة وأداء نوع من العبادة لها . ويجب أن نفهم جيداً الفارق بين هذه العبادة ، وبين العبادة الأولية للطبيعة عند الشعوب البدائية . فالعبادة الإنسانية للطبيعة هى من نوع عبادة العاشق لمعشوقه الأليف الأثير لديه ، أما عبادة الطبيعة بالمعنى الآخر فما هى إلا عبادة الرهبة والخوف من جبروتها . وشتان ما بين كلتا العبادتين ! فكما أن المعشوق الحقيقى لك هو ذلك الذى تخلقه أنت بنفسك ، فكذلك الطبيعة فى النزعة الإنسانية هى من صنع أولئك الذين تعشقوها وأقاموا لعبادتها المراسم والطقوس ، ولهذا فعبادتهم لها هى فى الواقع صورة مقلوبة لعبادتهم لأنفسهم كالصورة المقلوبة منعكسةً فى المرآة . وقلب الوضع هنا هو كالحال تماماً فى انعكاس المرئيات فى المرآيا : لتجاسّيها على الوضع الصحيح . فلا ننخدع إذن بهذا القلب ، بل لنفهمه بمدلوله الأعمق . فقول السوفسطائية بالقوانين الطبيعية

وبالطبيعة بوصفها معيار التقويم ، هو قول فى الآن نفسه بأن الإنسان هو مقياس الأشياء ، لأن الطبيعة لم تعد بعد طبيعة طاليس وأنكسمانس ، بل هى تموضع objectivation الذات فى تحقيقها الإمكانياتها الذاتية خارج نفسها فى العالم . وعند النزعة الإنسانية الأوربية ، لم تعد الطبيعة كما تصورتها الإسكلائية ، بمعنى أنها فى مقابل اللطف الإلهى ، وأن الطبيعة الإنسانية فاسدة بحكم الخطيئة الأولى ، ولا سبيل إلى صلاحها إلا بفعل خارجى خارق على الطبيعة هو فضل الله ، مما يمنع كل تلقائية للروح وإرادة شخصية تكسب لنفسها نجاتها . إنما أصبحت جزءاً من العالم الإنسانى نفسه ، « لأنها ليست شيئاً آخر غير الجوهر الروحى للانسان نفسه وهو يكشف عن نفسه كشعور بذاته » [١] كما هى الحال خصوصاً عند پترركه . ثم تصبح فى التفسير العلمى وعند أصحاب الصنعة مثل پركلسوس وأجرپا فون نتسهيم المرجع فى كل تفسير [٢] .

وكان لهذا خطره فى تقدم المعرفة الإنسانية بالقوى الطبيعية ، وشعر الإنسان بقدرته على السيطرة على الطبيعة

---

(١) راجع : كتاب سيتا السالف ، ص ٤ .

(٢) راجع : كتاب دلتاى السالف بجزئيه .

الخارجية . فنشأ عن هذا إيمانه بالتقدم العام المستمر — فى العلم وبالتالى فى تطور الإنسان عامة — للإنسانية وهى بسبيل الغزو الأكبر . وما عناية السوفسطائية بالتنشئة وتوفير أكبر قدر من الثقافة للمواطنين إلا على أساس هذا المبدأ . والنزعة الإنسانية الأوربية قد أعطت لهذا المبدأ كل مدلوله وتطبيقاته ، فأنتجت ذلك التطور الهائل فى العلم والصناعة الفنية مما لا يحتاج إلى فضل بيان ؛ وكان هــــذا حركة عنيفة مضادة للنزعة الاسكلائية الى تقييد العلم فى دساتير ثابته ، تملك تفسيرها وتقوم على المحافظة عليها كما هى طائفة محصورة غيور عليها من أن يمسها طائف التجديد أو التطور والنماء . والطابع المميز الجوهرى لهذه الخاصية الرابعة للنزعة الإنسانية هو أن هذا التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه وقواه الخاصة ، لا بقوة خارجية أو عالية على الـكون . وفى هذا أكبر توكيد فى الذات الإنسانية لجانب الفعل والنشاط والتحقيق الخارجى .

والعقل الذى تشيد النزعة الإنسانية به ليس ذلك العقل الجاف المجرد التفكير الذى يشبه آلة تنتج تصورات شاحبة غادرتها الحياة مثل العقل الاسكلائى التائه فى بيداء الديالـكتيك الأجوف والأقيسة العقيمة ، بل هو الوعى الـكامل للذات

الإنسانية فى مواجهتها للموضوعات الخارجية ؛ وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديها ، ويتكىء على الحس العينى الحى . ولهذا تمتاز تلك النزعة بخاصة خامسة هى النزعة الحسية الجمالية التى تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهامها إدراك الوجود فى بعض أنحائه . وهذا يفسر اهتمام السوفسطائية بالبيان أو الخطابة بوصفها فناً جميلا يتحدث إلى العاطفة وتتبع من الإحساس . ولولا أن آثارهم ضاعت ، لوجدنا فيها — فيما نظن — عناية خاصة بمعانى الجمال محققة فى الفنون اليونانية التى كانت فى عهدهم فى أوج ازدهارها ؛ ولم يكن صدفة أن وجد فى أيامهم فدياس ورجال المدرسة الأتيكية الأولى ذات الإحساس الفنى الصافى النضير . والنزعة الإنسانية الأوربية تقوم فى أساسها على هذا الجانب الجمالى الحسى العاطفى بحيث لا نحتاج إلى استشهاد أو تدليل ، وإلا كنا ندفع أبواباً مفتوحة على مصاريعها .

— ٢ —

أمّا وقد بينا هذه الخصائص فى النزعة الإنسانية عامة ، فلنحاول الآن بيانها فى الحضارة العربية .

وهنا يجب أن ننبه إلى ما قلناه مراراً عن المعنى الذى نقصده من الحضارة العربية . فالحضارة العربية ليست هى

الحضارة الإســلامية ، بل هى عندنا كما عند اشپنجلر تلك الحضارة التى نشأت فى تربة واسعة تحد من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرها ، ومن الجنوب بسوريا و فلسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية ، ومن الشرق بنهر سيحون ، أى تشمل إيران كلها ، ومن الغرب بالبحر الأبيض المتوسط ، وفى أقصى الجنوب نجد بلاد العرب ، وفى أقصى الشمال مدينة بيزنطة . وولدت فى القرون الخمسة الأولى من ميلاد المسيح ، وكانت هذه الفترة بمثابة الربيع بالنسبة إليها ، لكنها سبقت مع ذلك بهذه الطفولة التى استيقظت فى أحضانها وهى الطفولة التى تتمثل فى الأديان السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين حوالى سنه ٧٠٠ ق.م. لأول مرة ، ثم لثانى مرة تظهر هذه الطفولة حوالى سنة ٣٠٠ ق.م . مع تلك التيارات التى كانت نبوءات بمصير العالم ومستقبل الشعوب وفيها وُجدت هذه التفرقة الثنائية بين النور والظلمة والتصويرات المختلفة للجنة والنار والأخرويات بوجه عام ، مع ما صاحب ذلك من التبشير بنبى يبعث . واستمرت فى ربيعها هذا حتى جاء العرب والإسلام بعد أن مكنوا لأنفسهم عند التخوم الشرقية والشمالية للجزيرة العربية فكانوا طلائع لذلك الغزو الكاسح الذى قام به العرب بفضل

الإسلام . وهنا كون الإسلام والعرب صيف هذه الحضارة وأتموها حتى نهايتها الأخيرة . وليس المجال هنا مجال التحدث عن العناصر المقومة لهذا الدور من الحضارة العربية — فقد عرضنا لها عرضاً سريعاً فى مواضع عدة [١] — ولا عن نصيب الأجناس المختلفة فى تكوينها وتحديد خصائصها ، وكل ما يعنينا هنا الآن هو أن نقرر الحقائق التالية :

أولا : أن مهد الحضارة العربية — بالمعنى الذى حددناه — هو بلاد إيران والفرات والدجلة وبنى إسرائيل ؛ وأن أصولها الروحية مستمدّة إذا من الديانات السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين فى الفترة ما بين سنة ٧٠٠ ق م والسنة الأولى لميلاد المسيح .

ثانياً : أن المدنية الإسلامية إنما تكوّن طوراً من أطوار الحضارة العربية ، والوحدة الجامعة فى هذا الطور هى الإسلام أو اللغة أو كلاهما معاً . ولهذا لن نفهم « العربى » فى قولنا : « الفكر العربى » بمعنى عنصرى ولا دينى ؛ بل بمعنى لغوى خالص : فكل من كتبوا بالعربية يندرجون تحت هذا اللفظ ، وبمعنى حضارى : فكل من ينتسبون إلى هذه الوحدة

---

(١) راجع خصوصا كتابنا : « من تاريخ الالحاد فى الاسلام » ، ص ٣ — ١٩ . القاهرة سنة ١٩٤٥ .

الحضارية التى تسمى « الحضارة العربيـــة » أو « السحرية » يدخلون فى هذا الباب أيضاً ، ولـكننا سنقتصر هنا على الذين كتبوا بالعربية أو وُجدوا بعد الإسلام .

بيد أنه لفهم النزعة الإنسانية عند هؤلاء لابد لنا أن نشير إلى مظاهرها السابقة فى الحضارة العربيـة بالمعنى العام . ذلك أن النزعة الإنسانية فى الحضارة الواحدة لاتوجد مرة واحدة ودفعة واحدة ، بل توجد على صور متعددة فى فترات مختلفة ، لـكنها تنحصر خصوصاً فى الفترة الممتدة من الأيام الأخيرة لربيع الحضارة إلى مستهل صيفها : ففى الحضارة الفاوستية (الأوربية) وجدت هـذه النزعة فى صورة أولية فى نهـاية القرن الثالث عشر ، لـكنها وجدت فى صورتها الـكبرى فى القرون من الرابع عشر حتى السادس عشر ، ثم لاتزال صورها تتعدد وتتجدد ، كما حدث فى ألمانيا فى القرن الثامن عشر عند فنكلمن وجيته ، وفى القرن العشرين عند ييجر ، لـكن هذه الصور ثانوية ، ويغلب عليها التصنع لأنها ليست صادرة عن روح الحضارة فى تلك الفترة بطريقة طبيعية تلقائية .

والصـورة الواضحة نوعاً للنزعة الإنسانيـة فى الحضارة العربيـــة لأول مرة هى تلك التى نشاهدها فى عهد كسرى أنو شروان ، هذا الملك المستنير الذى يقال عنه إنه كان

أفلاطونى النزعة ، قد عنى بالمسائل الفلسفية وأفسح لها مجالا فى مجالسه والمناظرات التى كانت تدور فيها . ويمثل هذه النزعة الإنسانية فى أيامه بُرْزويه كما نعرفه من الباب المنسوب اليه فى مستهل « كليلة ودمنة » . وفيه نرى رجلا شاكًّا فى بادىء أمره فى الأديان كلها ، لأنه لم يجد عند أحداً ممن سأل جواباً عما يسأله عنه من أمرها ، « ولا فيما ابتدأنى به شيئاً يحق علىّ فى عقلى أن أصدق به فأتبعه » [١] ، فعاد إلى دين أبائه الذى وجدهم عليه ، فلم يجد الثبوت على دين الآباء له عذراً . واستمر فى مرحلة الشك هذه يتردد بين اليقين والقلق إلى أن انتهى — من الناحية العملية — إلى السلوك بمقتضى ما « تشهد الأنفس أنه صحيح وتوافق عليه الأديان » [٢]، وصار أمره إلى نوع من « الرضا بخلال وإصلاح ما استطعت إصلاحه من عملى » [٣] . ومن ثم انصرف إلى بلاد الهند فوجد فيها هذا الكتاب ، « كليلة ودمنة » ، ولسنا ندرى بعد ماذا آل اليه أمره وماذا كان لهذه الرحلة من أثر فى نفسه . والمهم لدينا أن ننبه

---

(١) « كليلة ودمنة » ، ص ٣٥ ، نشرة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩٢٣ .

(٢) الكتاب السالف ، ص ٣٧ ، واقرأ : خلال ، بدلا من حلال التى فى المطبوع .

(٣) الكتاب السالف ، ص ٤٤ .

إلى ما كان يشغل النفوس ، أو الممتاز منها ، فى ذلك العهد من قلق وما عنيت به من معرفة حال الإنسان ومصيره مع اعترافها بأن « هذا الإنسان هو أشرف الخلق وأفضله »[١] فى الدنيا : وهى فى هذا إنما كانت تريد الاعتماد على العقل فلا تتبع إلا ما تعقل ولا تصدق إلا بما يحق على العقل أن يصدق به .

وإلى جانب بُرْزويه نجد فى بلاط كسرى نفسه شخصية أخرى تجول فيها نفس الأفكار وهى شخصية بولس الفارسى . ففى استهلال كتابه « المنطق السريانى » يقدم لنا عرضاً قاسياً لحال المعرفة وما هنالك من تناقض بين المذاهب الدينيـة فى المسائل الرئيسية ، وينتهى إلى تفضيل العـلم على الإيمان لأن الأول « موضــــوعه ما هو قريب واضح معترف به ، أما الإيمان فموضوعه ما هو بعيد خفى لا يدرك بالنظر : الأول لا شك فيه ، والثانى يداخله الشك »[٢] .

وإلى هـذه الحال النفسية العـامة فى ذلك العهد يجب أن ننسب حال سلمان الفارسى[٣] ، تلك الحال التى لا تفهم على

---

(١) « كليلة ودمنة » ، ص ٤٢ .

(٢) راجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد فى الاسلام » ص ٦٠ ، وراجع فيما يتعلق بهذا الموضع كله الـكتاب نفسه من ص ٥٤ — ٦٤ .

(٣) راجع بحث لوى ماسينيون عن « سلمان الفارسى والبوا كير الروحية للاسلام فى إيران » الذى ترجمناه فى كتابنا : « شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ١ — ص ٥٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

وجهها الصحيح إلا بوضعها فى هذا الجو الروحى القلق المتمثل فى فارس إبان حكم كسرى أنو شروان . فهو فى تطوره الروحى الأول قبل اعتناقه الإسلام قد مر بأدوار شبيهة بتلك التى مر بها برزويه ، واضطربت فى نفسه ألوان من الخواطر والأفكار التى اضطربت فى نفس برزويه وپولس الفارسى . فآباؤه كانوا على دين المزدكية ، ثم مر ذات يوم وهو فى موجة الشباب الأول بدير فإذا به يرى رجلا طويلا أشار إليه، فدنا منه سلمان ، فسأله: هل يعرف عيسى بن مريم . فلما أجاب سلباً ، أنشأ يعلمه المسيحية حتى آمن بها ، وبعد أن كان عاكفاً على المجوسية مجتهداً فيها « حتى كنت قطن النار الذى يوقدها فلا يتركها تخبو ساعة » (١) ؛ والروايات تؤيد كلها هذه الحالة النفسية التى كان عليها سلمان قبل الإسلام وكيف جد فى السعى لاعتناق دين يستقر عنده نهائياً ، على اختلافها فى بيان أحوال تنقله من المزدكية إلى المسيحية ثم أخيراً إلى الإسلام . وبوضع سلمان فى هذا الوسط الروحى الذى أتينا على وصفه تظفر هذه الروايات بتأييد كبير من شأنه أن يرد إلى التاريخ الكثيرَ مما يميل بعض النقاد إلى إضافته إلى « أسطورة » سلمان .

(١) « تهذيب تاريخ ابن عساكر » ، ج ٦ ص ١٩٢ ، دمشق سنة ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م .

بيد أن هذه الصورة للنزعة الإنسانية كانت أولية لا تتسم بالخصائص الظاهرة لهذه النزعة بوضوح ، شأنها شأن حركة الرشدية اللاتينية فى نهاية القرن الثالث عشر بالنسبة إلى الحضارة الأوربية . والعلة فى هذا أنها إنما نشأت تحت تأثير أجنبي مؤقت هو نفوذ التراث اليونانى فى بلاد فارس فى ذلك الحين ، دون أن ترجع إلى الأصول الأولى الإيرانية التى كان خليقاً بها أن تدفع إلى إيجاد نزعة إنسانية كاملة التكوين أو على الأقل : إن الوثائق القليلة الباقية لا تسمح لنا بتقديرها أكثر من هذا .

وكان يناظر هذه الصورة صورة أخرى فى المنطقة الجنوبية الغربية من الحضارة العربية بمعناها العام ، صورة أكمل وأكبر تأثيراً وأدق تفصيلا ، ونعنى بها تلك المتمثلة فى الغنوص Gnosis الهلينى وفى كتب هرمس ورجال الأفلاطونية المحدثة . والفكرة الرئيسية فيها هى فكرة الإنسان الكامل τέλειος ἄνθρωπος أو الانسان الإلهى أو الأول ، وهى فكرة قد جلاها خصوصاً من بين الباحثين المعاصرين ر . ريتسنشتين و ف . بوسيه إلى حد يكفينا هنا أن نحيل

إليهما[1]، وأن نكتفى بتسجيل نتيجة بارزة من نتائج أبحاثهما، ألا وهى أن هذه الأفكار وما إليها مما يتصل بالانسان الكامل ترجع إلى أصول إيرانية، ففى «الجاثا» الثالثة[2] نجد فكرة الإنسان الأول (مرتن)، بيد أنه لا ينظر إليه فى هذه الوثائق الإيرانية إلا على أنه يقوم بوظيفة كونية فحسب، لا دينية أو خَلاصية كما هى الحال فى العصر الهلينى، كما لاحظ هانز هينرش شيدر بحق[3]. فهو النموذج الأول للانسانية وأصلها: إذ بعد موته ينشأ الزوج الأول من بنى الإنسان من أجزاء جثمانه؛ وفى رواية خاصة يروى أنه من أجزائه الثمانية تنشأ المعادن الثمانية، وفى هذه الرواية تظهر الأفكار التنجيمية

(١) راجع ريتسنشتين: «پويمندرس» *Reitzenstein : Poimandres* سنة ١٩٠٧ وف. بوسنه: «المشاكل الرئيسية فى الغنوص» *W. Bousset : Hauptprobleme der Gnosis*؛ ثم مقالتيه: الغنوص *Gnosis* والغنوصية *Gnostiker* فى دائرة معارف پولى — ڤيسوڤا Pauly-Wissowa.

(٢) راجع: «يسنا»، ٣٠. *Yasna*

(٣) راجع فى هذا وما يتلو الدراسة الممتازة التى كتبها شيدر بعنوان: «نظرية الانسان الكامل عند المسلمين: أصولها وتصويرها الشعرى»، وقد ظهر فى «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» سنة ١٩٢٥ ص ١٩٢ — ص ٢٦٨ Hans Heinrich Schäder : *"Die islamische Lehre vom vollkommenern Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung"*, *in ZDMG, N. F., B, 4*

التى ربما ترجع إلى أصول بابلية . والله يخلقه فى الدورة الثانية الكونية (وكل دورة من ثلاثة آلاف سنة) التى ينقل فيها الله خلقه من حالة الوجود الروحى اللامادى إلى حالة الصورة الظاهرة ، يخلقه على هيئة صورة نورانية شابة . وبمرور الزمان يتدخل المناقض فى الخلق الإلهى ، فيرسل الله جنوده السماوية ومعها الإنسان الأول ليحاربوا الشر ، وبهذا تبدأ الحياة الأرضية ، ولا بد أن يموت الإنسان الأول حتى ينشأ بنو الإنسان الأرضيون من جثمانه .

فى هذه النزعة ، كما قلنا ، تحتل فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الأول مركز الصدارة . ونحن نراها بوضوح فى كتاب « أثولوجيا » المنسوب إلى أرسطاطاليس والذى هو منتزع من « تساعات » أفلوطين . فقد ورد فيه : « هذا الإنسان الحسى هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق ، إلا أن المصور

هو النفس وقد خرجت (أى حدث عنها صدورٌ خارج ذاتها) لأن تُشَبّه هذا الإنسان بالانسان الحق ؛ وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نَزْرة ، وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهى فى الإنسان الأول قوية جداً ؛ وللإنسان

الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان ، لأن هذه إنما هى أصنام لتلك كما قلنا مراراً . فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغى أن يكون خيراً فاضلا ، وأن يكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع، فيه جميع الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى . »[1] وهذا النص الذى أبرز أهميته ونبه إليه خصوصاً شيدر فى مقاله المشار إليه آنفاً [2] على جانب عظيم من الخطر الذى يبدو خصوصاً إذا قورن بالنص اليونانى الذى يقوم عليه فى « التُّساعات » . فمن هذه المقارنة التى سبق أن عقدها شيدر يتبين لنا أن الاختلاف الظاهر بين كليهما هو فى اهتمام واضع « أثولوجيا » ، هذا الكاتب السريانى المجهول ، بلفظة « الإنسان الأول » التى لم ترد فى النص اليونانى إلا عرضاً فى قوله : ὅτι μή οὗτος πρῶτος [3] ، فلم يلبث الكاتب أن تلقفها وراح يكررها عدة مرات لأهميتها الخاصة عنده،

---

(١) « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، ص ١٤٨ س ١٥ — ص ١٤٩ س ٦ ، نشرة ديتريصى ، برلين سنة ١٨٨٢ .

(٢) ص ٢٢٢ — ص ٢٢٥ .

(٣) « التساعات » لأفلوطين . السادس : ٥ ، ٧ .

مما يدل أولاً على أنه كان على علم بفكرة الإنسان الكامل أو الأول فى الغنوص ، وأنه كان غنوصياً ، فحاول أن يمزج بين الغنوص وبين الأفكار الأفلاطونية المحدثة فيجعل هذه تتحدث لغتهم ، ثم أخذ هذا كله وألقاه فى نهاية الأمر على عاتق أرسطو . ولهذا فإن أهمية هذا النص ليست فى كونه من نصوص الأفلاطونية المحدثة بقدر ما فى كونه تعبيراً مهجَّناً بالأفكار الغنوصية ، وبالتالى بالتصورات الشرقية الإيرانية ، وبخاصة فى فكرة النور « وأن الإنسان الأول نور ساطع » ؛ ولهذا سيكون له تأثير ضخم فى النزعة الإنسانية العربية كما سنرى عما قليل .

وإلى جانب هذا النص هنالك نص آخر عثرنا عليه هذه الأيام فى مخطوطة بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة رسائل صوفية [1] ، وله أهمية كبيرة فى هذا الباب وفى بيان مصدر الوحى عند أهل الحكمة وهو الذى يسمونه الطِّبّاع التام ، وفى الملك الحارس للفيلسوف أو روحانيته ؛ والنص ينسب إلى أرسطو — كما هى العادة دائماً ! — وهو من غير شك من النصوص المنسوبة إلى هرمس . وسنجتزىء هنا بإيراد الفقرات

(١) المخطوط رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب . راجع النصوص الملحقة بهذا البحث .

المهمة منه . والنص يبدأ بقول لسقراط (المزعوم) ثم بأقوال لهرمس :

« قال سوقراطيس الحكيم : الطِّبَاع التام شمس الحكم وأصله وفرعه ، وسيد الأمس . فقيل له : بمن نُستَدرَك الحكمة ؟ فقال : بالطباع التام . قيل له : فما أصل الحكمة ؟ قال : الطباع التام . قيل له : فما مفتاح الحكمة ؟ قال : الطباع التام .

« قيل له : فما الطباع التام ؟ قال : روحانية الفيلسوف التى هى متصلة بنجمه ومدبرة ، فتفتح مغاليق الحكمة وتعلمه ما استشكل عليه وتوحى إليه بصوابها وتلهمه مفاتيح أبوابها فى النوم واليقظة . والطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم الناصح الذى يعلم الصبى الكلمة بعد الكلمة ، فكلما أحكم باباً من العلم أدخله فى باب آخر ، ولن يخاف ذلك الصبى النقصَ فى علمه ما دام له ذلك العلم باقياً ، لأنه يكشف له عما اشتبه ، ويعلمه ما أشكل ويبتدئوه من العلم بما لا يسأل عنه . فهكذا الطباع التام للفيلسوف ، وهو قوة تأييد ، لا نقص على الفيلسوف فى علمه وحكمته معه .

« وللحكماء فى هذه الروحانية تدبير هو السر الموضوع

بينهم الذى لا يطلع عليه أحد غيرهم . وهو السر المكتوم فى الحكمة ؛ ولم يكن من أبواب الحكمة باب لطيف ولا جليل إلا أبدت الحكماء لتلامذتهم وأداروه فيما بينهم بكتب ومسائل ما خلا هذا السر المكتوم الذى هو السر المكتوم الذى هو تدبير روحانية الطباع التمّام . . .

«وقد ذكر هرمس قال : إنى <لما> أردت استخراج علم العلل الحقيقية وكيفيتها ، وقعت على سَرَب مملوء ظلمة ورياحا ، فلم أبصر فيه شيئاً لظلمته ، ولم يضىء لى فيه سراج لكثرة رياحه . فأتانى آت فى منامى بأحسن صورة ، فقال لى : خذ نوراً فضعه فى زجاجة تقيه من الأرياح وتنير لك ، وادخل إلى السرب واحفر وسطه ، واستخرج منه تمثالا بالطلسم معمولا ؛ فإنك إذا استخرت ذلك التمثال ذهب رياح السرب وأضاء لك . ثم احتفر فى أربعة أركانه ، واستخرج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدو الأشياء وكيفيتها . قلت له : ومن أنت ؟ قال : طباعك التام . فإن أردت أن ترانى فادعنى باسمى . قلت : وما الاسم الذى أدعوك به ؟» يلى هذا الاسم الروحانى لهذا الطباع التام وكيفية عمل دعائه وفى أى حال يدعوه حتى يستطيع أن يراه ثم قال : « فكان

الحكماء يتعاهدون ذلك من روحانياتهم فى كل سنة مرة أو مرتين إجلالا لطباعهم التام . . . قال أرسطاطاليس : إن لكل واحد من الحكماء قوة تأييد من الروحانية تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة . . . ولكل ملك قوة وتأييد من (الـ) ملك ، عال رفيع ، يتصل وصله بنجم ملكه العالى فى مكانه . فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء ، فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم فى عملهم وحكمتهم ويقدمون تدبير ممالكهم » .

ويرد فى المخطوطة بعد هذا قوله : « وهذا فصل من كتاب « الأسطماخس » وهو لارسطاطاليس ». وكتاب « الأسطماخس » من الكتب الداخلة فى مجموع الكتب المنسوبة إلى هرمس [1]. وأهمية هذا النص أنه أولا يشرح معنى « الطباع التام » الذى لعبت فكرته دوراً واضحاً خصوصاً عند الفلاسفة الإشراقيين وعلى رأسهم السهروردى الذى أورد ذكره مراراً : فأتى فى « المطارحات » [2] على ذكر رؤيا منسوبة إلى هرمس رأى فيها : « أن ذاتاً روحانية ألقت إلىّ

---

(١) راجع مقدمة هذا النص فى الملحق ١ .

(٢) « المطارحات » ، فى نشرة هنرى كوربان لمجموع الرسائل الميتافيزيقية للسهروردى جـ ١ ، ص ٤٦٤ . استانبول سنة ١٩٤٦

(أى إلى هرمس) المعارف ، فقلت لها : من أنت ؟ فقالت : أنا طباعك التام » . وهو نص لا يفهم على وجهه إلا بالنص الذى أوردناه ؛ كما أنه فى كتاب « التقديسات » أورد دعاء اً حاراً وضعه السهروردى نفسه مخاطباً الطباع التام [١] ؛ ومن بعده ذكره أيضاً مُـلا صدرا [٢] وكثيرون غيرهما . «ودعوة» السهروردى هذه دعوة خاصة ، شأن كل حكيم ؛ وفيها جرأة كبرى فى التعبير ، خصوصاً فى قوله : « وتوسطت لى عند إلـه الآلهة » فـكأنه يقول إذاً بآلهة متعددة ! وسنعود إلى هذه المسألة عما قليل .

وأهميته ثانياً فى أنه يصل الحـكيم بقوة علوية بطريق مباشر ، تُستبعد معه وساطة الأنبياء ، لأن دور هـذه

---

(١) هاك نص « دعوة الطباع التام » : أيها السيد الرئيس ، والملك القديس ، والروحانى النفيس ! أنت الأب الروحانى والولد المعنوى ؛ اللابس من الأنوار الالهية أسناها ، الواقف من درجات الـكمال فى أعلاها . أسألك بالذى منحك هذا الشرف العظيم ووهبك هذا الفيض الجسيم إلا ما تجليت لى فى أحسن المظاهر ، وأريتنى نور وجهك الباهر وتوسطت لى عند إله الآلهة بإفاضة نور الأسرار ورفعت عن قلبى ظلمات الأستار ، بحقه عليك ، ومكانته لديك » (راجعه فى الترجمة الفارسية لمحاضرة كوربان بعنوان : «روابط حكمة إشراق وفلسفة إيران باستان» ص ٥٧ ، تهران سنة ١٩٤٦) .

(٢) الصدر الشيرازى .

الروحانيات مع الحكماء هو نفس الدور الذى يقوم به جبرائيل ومن إليه من الملائكة مع الأنبياء . فإذا أضفنا إلى هذا أن الطباع التام — كما يدل عليه اسمه — قوة طبيعية خالصة ، وما هى إلا بمثابة النموذج الأعلى للإنسان ، أو هى فكرة الإنسان الأول نفسه على النحو الذى حددناه ، تبين لنا أن الجانب الخارق قد استُبعد وصار الحكيم نفسه هو صاحب هذه القوة بطريقة طبيعية . وفى هذا التمجيد للطبيعة نلاحظ المعارضة بينها وبين الألوهية ، مما يفضى إلى نزعة طبيعية واضحة جداً ، أعنى نزعة إنسانية خالصة . ولهذا فإن هذا الطباع التام ما هو إلا رمز تجسيدى لقوة الإنسان المبدعة فى أعلى درجات إمكانها .

وأما من الناحية التاريخية فأهمية هذا النص لا تصاب لها قيمة . ذلك أنه — إلى جانب النصوص العديدة المتناثرة الخاصة بهرمس فى ثنايا كتب الصنعة — يكشف لنا عن نفوذ فكرة الإنسان الكامل أو « الإنسان الأول » فى الغنوص الهلينى — وعن طريقه فى المذاهب الإيرانية القديمة — إلى الفكر العربى فى وثيقة مكتوبة ليس لدينا ، ويا للأسف الشديد ، الكثير من أمثالها ، لأن المهم فى بيان التأثير والمصادر فى

البحث التاريخى هو الاستناد إلى وثائق مكتوبة ، يثبت فعلا أن الوسط المتأثر قد عرفها وانفعل بها ، أما مجرد التشابه فى الأفكار أو مجرد وجود الأثر المكتوب فى وسط ما دون أن يكون لدينا وثائق على التأثر به ، فلا غناء له فى المنهج التاريخى القويم ، وهو مزلق الخطر الدائم فى استخدام هذا المنهج . ووثيقتنا هذه بمنأى عن هذا الخطر ، لأنها أولا وجدت فى العالم العربى ، وثانياً عرفها المفكرون وتأثروها إلى أبعد حد كما يشهد بهذا السهروردى خصوصاً .

والآن وقد بينا هاتين الصورتين التمهيديتين للنزعة الإنسانيه فى الحضارة العربية بمعناها العام ، بياناً لم نقصد به إلى تحديدهما إلا من حيث ارتباطهما بموضوع بحثنا هذا — لأننا لم نتحدث إلا عن النواحى منهما التى وصلت إلى الفكر العربى فعلا على هيئة وثائق مكتوبة أثرت فعلا فى أبناء هذا الفكر — صار فى وسعنا أن نعود إلى نقطة البدء فى هذا القسم وهى بيان وجود الخصائص التى أوضحناها فى الفكر العربى .

أما الخاصية الأولى وهى النظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود فقد وجدت خير تعبير عنها عند ابن عربى وفى إثره عند عبد الكريم بن ابراهيم الجيلى . أما ابن عربى فكانت

هذه عنده مسألة المسائل ، وفكره فى هذه الناحية أوفى على الغاية فى الجرأة ، بحيث لا نكاد نتصور صدور أمثال عباراته فى وسط آخر ، لأن الذى أنقذ ابن عربى وتركه يفكر حراً هو أنه لم يوجد فى العالم العربى سلطة تضع نفسها موضع المراقبة للأفكار . والملاحظ دائماً أن حرية الفكر لم تصادر فيه إلا حين كانت تصطدم فى نتائجها العملية أو الإلزامات السياسية بالسلطات ، أما إذا تركت الأفكار فى مملكة الفكر وحده ولم يستخرج منها صاحبها نتائجها العملية ، فقد كان بمأمن من كل حجر على التفكير أو حد من حرية الرأى . وقضية الحلاج وحالة السهروردى ، ومن قبل ما حدث من اضطهاد للزندقة فى خلافة المهدى — كل هذا أوضح شاهد على ما نقول . فلولا أن الحلاج[1] قد زج بنفسه فى التيارات السياسية المضطربة فى عصره ومصره بين الشيعة والحنابلة واتصاله برجال السياسة ، لما حدث له شىء مما حدث : من تعذيب وصلب ؛ أما أن تكون أسباب اتهامه الرسمية هى مسائل ترجع إلى آرائه ، فلم يكن هذا إلا تكأة استند إليها

---

(١) راجع « المنحنى الشخصى لحياة الحلاج » لماسينيون فى كتابنا : « شخصيات قلقة فى الاسلام » ، ص ٧٠ — ص ٧٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

السلطان ، تكأة فحسب وجدها فاستغلها ، وكان فى وسعه أن يجد غيرها لينكل به كما فعل لو لم توجد هذه الآراء .

ولولا اتصال السهروردى[1] بالملك الظاهر وما خشيه السلطان صلاح الدين من تأثير هذه الصلة على المذهب السُّنى السياسى الذى كان يمثله صلاح الدين ، لظل السهروردى طليقاً يفكر كما يشاء . والحال كذلك بالنسبة إلى كل أحوال الاضطهاد الفكرى الذى حدث فى العالم العربى كما نعرفه من التاريخ . ذلك أن الاضطهاد الفكرى لا يحدث إلا فى حالتين : وجود سلطة روحية منظمة ذات نفوذ مادى ، ثم وجود السلطان فى يد المجموع أو الشعب . أمّا والسلطة الأولى لا وجود لها فى هذا العصر الذى نعيش فيه ، فإن الخطر على حرية الرأى اليوم إنما يأتى من الحالة الثانية حيث بدأت الجموع الشعبية تفرض إرادتها وقيمها فى الدولة .

لكن لهذه الحرية التى أطلقت للفكر العربى فى التعبير عما يشاء من آراء وجهاً غير وجيه . ذلك أن هذه الحرية لم تكن حرية بالمعنى الصحيح ، إنما الأحرى والأدق أن تسمى

---

(١) راجع « السهروردى الحلبى ، مؤسس المذهب الاشراقى » لهنرى كوربان فى كتابنا : « شخصيات قلقة فى الاسلام » ، ص ١٣٠ — ص ١٣١ .

عدم اكتراث ، وهذا أمر قاتل للفكر نفسه ، لأن التطور الفكرى فى حاجة ، كيما يسير سريعاً ويصّاعد ، إلى أولئك الشهداء الذين يصبحون باستشهادهم شهوداً على الحقيقة . والحرية الفكرية الصحيحة الخصبة المفيدة هى تلك التى يظفر بها المفكرون عن طريق نضال عالٍ شاعر بذاته ، لا عن الإهمال وعدم الاكتراث ، لأن هذا لا يؤدى إلا إلى حالة من الموات الروحى . وأصدق شاهد على هذا فى الفكر العربى أن اضطهادات الزنادقة فى عهد المهدى لم يكن من شأنها أن تقضى على حركتهم ، بل زادتهم حماسة وأنضجت أفكارهم وأشعرتهم بالحرية الإيجابية التى بها وحدها ينمو التفكير العالى ، بينما عدم الاكتراث لم ينتج إلا نضوباً فكرياً كما هو مشاهد فى الفترة التى تلت القرن الرابع الهجرى .

ولم نسهب فى بيان هذه النقطة عبثاً واستطراداً ، بل قصدنا إلى هذا قصداً حتى نفهم لماذا لم يحدث لآراء أمثال ابن عربى والسهروردى وأبى بكر محمد بن زكريا الرازى ما كان ينتظر لها من ضجة وأصداء ومن تكوين تيارات قوية عنيفة تسير فى آثارها ، وإن لم تخل مع ذلك من تأثير هائل فى كثير من الأوساط ، ولكنه كان تأثيراً فردياً لم يكوّن تيارات

عامة شاعرة بنفسها شعورا كافياً ، مما كان من أسباب عدم انتباه الباحثين بدرجة كافية إلى وجود تيارات عامة تمثل نزعاتهم .

ونعود إلى ابن عربى فنقول إن مذهبه فى جعل الإنسان مركز الكون قد عبر عنه فى مواضع عدة من أعماله الضخمة، وأوضح أقواله فى هذا الصدد ما ورد فى « عُقْلَة المُسْتَوْفِز » وفى « فصوص الحكم » .

ففى الأول وضع باباً خاصاً عنونه : « باب الكمال الإنسانى » ،وقال فيه : « إن الله تعالى عَلِمَ نفسه فعَلِم العالم . فلذلك خرج على الصورة . وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معانى العالم الكبير وجعله نسخة لما فى العالم الكبير ولما فى الحضرة الإلهية من الأسماء ، وقال فيه رسول الله صلعم إن الله خلق آدم على صورته ، فلذلك قلنا : خرج العالم على الصورة - وفى هذا الضمير الذى فى « صورته » خلافٌ : لمن يعود ؟ لأرباب (أى عند أرباب) العقول ، وفى قولنا : علم نفسه ، غُنية لمن تفطّن وكان حديد القلب بصيراً . ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة ، صحّت له الخلافة

والنيابة عن الله تعالى فى العالم»[١] .

وفى هذا النص المهم نشـاهد أولاً تأثر ابن عربى بالأفلاطونية المحدثه ثم باليهودية ثم بالديانات الإيرانية . أما الأفلاطونية المحدثةفظاهرة فى قوله : «إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم ، فلذلك خرج العالم على الصورة» . ففى هذا نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة وقد نقل فيها العقل الأول إلى الإنسان كما سيقول بعد . ولفظ «الصورة» هنا على حاله هذا ملىء بالمعانى : لأنها تجمع بين الصورة بالمعنى الأفلاطونى ، أى على أساس أنها اللوغوس ، وبين الصورة بمعنى الصورة الإلهية، ولهذا تركها غير محددة ليجمع بين التأثير الأفلاطونى وبين التأثير اليهودى . وهذا التأثير الأخير نراه بوضوح فى إهابته هنا بالآية المشهورة فى التوراة (سفر التكوين ١ : ٢٧) والتى تلقفها الصوفية فى عهد مبكر فأضافوها إلى الأحاديث النبوية ـ شأنهم دائماً ـ حتى تتخذ صفة شرعية إسلامية : «إن الله خلق آدم على صورته» ، وفى تركه هذا الضمير غامض

(١) كتاب «عقلة المستوفز» فى «رسائل صغيرة لابن عربى» نشرها نيبرج ، ص ٤٥ — ٤٦ (من النص العربى) ، ليدن سنة ١٣٣٦ هـ = سنة ١٩١٩ م *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen von H. S. Nyberg, Leiden 1919.

الإعادة توكيد لقصده إلى المعنى المزدوج لهذا اللفظ كما أشرنا إليه . وعلى الرغم من تأثر ابن عربي فى هذا التصوير لمكانة الإنسان بالأفلاطونية المحدثه وباليهودية معاً - فإننا فيما نعلم لم نقف على تابع لأحدهما قال بمثل ماقال به ابن عربي بهذه الجرأة والوضوح فى التعبير ، اللهم إلا أن نضيف هنا عاملا ثالثاً هو التأثير الهندى ففى كتاب يدعى « مرآة المعانى لإدراك العالم الإنسانى» توجد نسخة منه فى المخطوطة (١) التى أشرنا إليها آنفاً ، نشاهد مؤلفه المجهول الذى يزعم أنه أخذه عن كتاب هندى يتابع المعنى الوارد هنا فى قوله : « وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معانى العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لما فى العالم الكبير » فيستقصى كل وجوه التناظر بين العالم الصغير والكبير عضواً عضواً وحركة حركة ووظيفة وظيفة ، وذلك ابتداء من الباب الأول الذى عنونه : « فى معرفة كيفية العالم الصغير » ، قال : « الإنسان عالم صغير ، فأى شىء فى العالم الكبير موجود بالكل ، ففى العالم الصغير موجود بالجزء » ، وينشىء يعدد هذه الوجوه : « فالشمس والقمر فى العالم

---

(١) مخطوطة رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب المصرية . وهذا الكتاب قد نشر من قبل أيضا فى « المجلة الأسيوية » سنة ١٩٢٨ *Journal Asiatique* بحسب مخطوطات أخرى غير مخطوطتنا هذه .

الصغير هما منخرا الأنف ، . « والعينان والأذنان والفم بمنزلة الخمسة البواقى من الكواكب ، والرأس كالسماء ، والجثة كالأرض ، والأعصاب كالأبحر ، والعروق كالأنهار ، والأشعار كالأشجار ، والحواس كالنجوم ، والجلد والدم واللحم والرباط والغضروف والعظم والمخ كالسبعة الأقاليم ، واليقظة كالنهار ، والنوم كالليل ، والفرح كالربيع ، والحزن كالشتاء ، والجماع كالصيف ، والشبع كالخريف ، والبكاء كالمطر والضحك كالبرق ، والتعب كالكرسى ، والدماغ كالعرش ، والنفس كعقل الكل ، والعقل كالبارى جل جلاله . فالعالم الكبير كأنه نفس واحدة ، وعقل الكل روحه ، والبارى عز وجل روح عقل الكل . وكذا العالم الصغير كأنه نفس واحدة ، والنفس الناطقة روحه ، فكما أن العقل فى العالم الصغير داخل فيه خارج عنه لا كدخول الشىء ولا كخروجه منه ، وكذا البارى جل وعز فى العالم الكبير . فمن عرف ذلك عرف البارى ، لا إله إلا هو ، بالضرورة ، لأن من عرف نفسه فقد عرف ربه وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربه[1] » .

ونكتفى من هذا الكتاب الغريب بهذا القدر حتى تتاح لنا

---

(١) المخطوطه رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب المصرية ، ص ١٢٣ ب — ص ١٢٤ ا .

فرصة للتحدث عنه بإسهاب ، لأنه يكشف عن جانب كبير من فكرة العالم الكبير والعالم الصغير التى كان لها دور خطير فى علوم الصنعة وفى التصوف على السواء فى الفكر العربى ، وسيكون لها بعد هذا دور كبير فى علوم الصنعة فى مستهل العصر الأوربى الحديث . ويلاحظ هنا كما فى نص ابن عربى أستناده إلى حديث منسوب إلى النبى هو : « من عرف نفسه فقد عرف ربه ، وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » ، وهو صورة أخرى للحديث الذى أورده ابن عربى ، ويذكرنا على نحو غريب بعبارة القديس أغسطين المشهورة Noverim me, noverim te (١) ، وهى العبارة التى سيكون لها أثرها الضخم فى التفكير المسيحى فى العصر الأسكلائى ، مما يدل على تشابه الظواهر حينما تتشابه الأحوال الروحية ، ويفتح مجالا واسعاً لعقد مقارنات بين كلا الفكرين : الإسلامى والمسيحى فى العصر الوسيط . وهذا الاستناد إلى الأحاديث والآيات القرآنية كان لا غنى عنه حتى يظل المفكر فى نطاق الإسلام ؛ ولحسن حظ المفكرين المسلمين أنهم وجدوا فى الحديث منفذاً لتصريف كل نزعاتهم الفكرية مهما يكن بعدها عن النصوص

---

(٢) القديس أوغسطين : « المناجيات » ، ٢ : ١ ، ١ Saint Augustin Soliloquia, II, 1, 1.

الأصلية الثابتة للإسلام ، فإن أعوزتهم الآيات اتجهوا إلى الأحاديث ، وإن أعوزهم شیء فى الموجود من هذه ، اخترعوه اختراعا وأدخلوه فيها ، فكان هذا سلاحا قوياً فى أيديهم يجابهون به المتزمّتين ، وإن كان سلاحاً ماضياً ذا حدين يكمن فيه الخطر عليهم هم أنفسهم بقدر ما يكمن على خصومهم.

وعلى الرغم مما قد يثيره كتاب « مرآة المعانى لإدراك العالم الإنسانى » من شكوك قوية حول أصله الهندى ، وما فى مقدمته مما يذكرنا بتأثر المؤلف هنا بالفصول التقديمية من « كليلة ودمنة » (« باب بعثة الملك أنو شروان كسرى لبرزويه المتطبب إلى بلاد الهند فى طلب كتاب كليلة ودمنة ») للتشابه الكبير بين كتابيهما ، فإن فى الكتاب مع هذا عرضاً لآراء هندية واضحة وبخاصة فى الأبواب الأخيرة منه ، إذ فيها يقدم المؤلف عرضاً لفلسفة اليوجا . ولو كان فى وسعنا تأريخ تأليفه ، لعرفنا إمكان تأثيره فى الأوساط الصوفية ومنها فى ابن عربى .

وليس المجال هنا مجال بيان نظرية الإنسان الأول عند ابن عربى ، خصوصاً وهذه النظرية تكاد تستغرق كل مذهبه

لا يكاد يخلو منها كتاب من كتبه الرئيسية [١] ، وما كتب من أبحاث [٢] حولها لم تكد تأتى على شيء يذكر فى بيانها ، وإنما تكفينا هذه الإشارات للدلالة على أن الإنسان لم يمجد بل ويؤله بقدر ما ظهر فى الفكر العربى وبخاصة عند ابن عربى ومن تبعه — ونجتزىء هنا بذكر الخصائص العامة لنظرية

---

(١) راجع فى « رسائل صغيرة لابن عربى » نشرة نيبرج المذكورة ص ٩٤ — ص ٩٩ : « باب نشأة الانسان الأول » ، و ص ١٠٣ — ص ١٢٨ (من كتاب التدبيرات الالهية) ؛ ثم راجع الفصل الأول من « فصوص الحكم » : « نص حكمة إلهية فى كلمة آدمية » ، ص ٨ — ص ٢٧ (مع شرح القاشانى وتعليقات بالى أفندى) ، طبع المطبعة الميمنية ، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ = ١٩٠٣ م .

(٢) راجع نشرة نيبرج السالفة ص ٩٠ — ص ١٠٣ من النص الألمانى ، وراجع « دراسات فى التصوف الاسلامى » لرينولد ألين نيكولسون ، كمبردج سنة ١٩٢١ : Reynold Alleyne Nicholson *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge ف ٢ ص ٧٧ — ص ٧٨ (ويراجع أيضا الفصل كله فيما يتصل بعبد الكريم الجيلى ، فهو أوفى ما كتب فى كتابه « الانسان الكامل » ، ثم تور أندريه : « شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقاداتها ») ، ص ٤٣٨ وما يليها سنة ١٩١٧ Tor Andrae : *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (الفصل السادس) ؛ ثم مقالة شيدر المذكورة آنفا نظرية المسلمين فى الانسان الكامل » ، ص ٢٣٧ — ص ٢٤١ .

الإنسان الكامل عنده وعند أتباع مدرسته، ونعنى خصوصاً عند عبدالكريم الجيلى.

وأولى هذه الخصائص أن الإنسان الأول أو الكامل هو صورة دقيقة كاملة من الله، وأنه لهذا خليفته على الأرض. وفى هذه الخاصية يمكن أن نلاحظ مشابهة بين هذه النظرية والنظرية المسيحية فى المسيح بوصفه الله فى صورة الناسوت. والخلافة هنا كاملة بحيث نستطيع فى آخر الأمر أن نستبدل الخالق والمخلوق كلا بالآخر، لأن التفرقة الدقيقة بينهما تعوز تعبير ابن عربى فى كثير من المواضع ومنها الموضع الذى أوردناه آنفاً وفى الفصل الأول من « الفصوص » وليس لنا أن نقول هاهنا إن تعبيره كان أجرأ من فكره، لأن تكرار ابن عربى لهذه المعانى فى أغلب كتبه يدل على أن هذا لم يكن نتيجة نشوة ميتافيزيقية طارئة، كما يعتذر بعض المؤرخين عن تعبيرات من هذا الطراز عند چان اسكوت إريجين Erigène. هذا فضلا عن قوله بكل جسارة : « فلهذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان : نسخة ظاهرة، ونسخة باطنة. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكلى على الإطلاق والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الوجودات قديمها

وحديثها »[١] ، وهو يريد بهذا أن يجعل الإنسان جامعاً لكل الموجودات شاملا لكلتا الحضرتين : الإلهية والكيانية ، وما هذان إلا مظهران للإنسان .

والخاصية الثانية أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التى للإنسان الأول أو الكامل ؛ وذلك أن هذه المرتبة تتحقق فى النبى ؛ والنبى هنا يُتخذ نموذجاً للانسان الحسى ، لأن النبى فى الإسلام ينظر إليه على أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى[٢] ؛ فنقطة البدء هنا غيرها فى المسيحية ، وإن كان كلاهما سينتهى إلى نفس النتيجة ، أى رفع النبى إلى مرتبة النور الأزلى أو الكلمة أو العقل الأول . وهذا المعنى ظاهر خصوصاً فى الباب الذى عقده عبد الكريم الجيلى فى كتابه « الإنسان الكامل » بعنوان : « فى الإنسان الكامل ، وأنه محمد صلى الله عليه وسلم وأنه مقابل للحق والخلق » . وفيه نرى أن مرتبة النبوة — محددةً على هذا النحو — أعنى مرتبة الإنسان الكامل ، يبلغها الصوفى بالمرور ببرازخ ثلاثة بعدها مقام الختام ، وفى البرزخ الثالث « لا يزال الإنسان تُخرَق له

---

(١) كتاب « إنشاء الدوائر » ، فى رسائل صغيرة لابن عربى » ، نشرة نيبرج ، ص ٢١ س ١٥ — ص ٢٢ س ١ .

(٢) راجع بعدُ المحاضرة الرابعة .

العادات بها (أى بالأمور القدرية الصادرة عن معرفة التنوعات الحكمية) فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد (أى القوانين الطبيعية) عادة فى فلك الحكمة . فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان »[1] ، أى أن الإنسان إذا بلغ هذه المرتبة استطاع أن يخلق ما يشاء وأن يحدث من الأحداث ما يهوى ، بغض النظر عن القوانين الطبيعية لأنه سيكون فى هذه الحالة واضع القوانين ومبدعها .

وهنا قد يقال لنا إن هذه «شطحات» صوفية لا قيمة لها من حيث التحقيق الإنسانى الواقعى ، فلا صلة لها إذن بالكائن الإنسانى الحى الذى هو موضوع النزعة الإنسانية . والاعتراض صحيح إذا نظرنا إلى هذه الأقوال فى نطاق النزعة الصوفيه وحدها وبمعزل عن نطاقها التنويرى العام . أما إذا عرفنا أنها ماهى إلا المُناظر الروحانى للأنظار الصنعوية والعلمية ، إذن لتبدت لنا فى ضوء جديد يرد إليها كل قيمتها الإنسانية الواقعية . ونحن لم نقرب بين النصوص التى أوردناها إلا

---

(١) «الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم ابن إبراهيم الجيلى ، ج ٢ ص ٥٠ . طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ = سنة ١٨٨٦ م .

لوضع أمثال هذه الأقوال الصوفية فى جوها الحقيق . هنالك سنرأها الصدى القوى للنزعة المتحرقة إلى اكتناه أسرار الطبيعة. ذلك أن المصدر فى هذه الأفكار — سواء منها الصوفية والعلمية الصنعوية — هو الغنوص وبخاصة منه الكتب الهرمسية ، فيجب أن نفهم أن هذه الآراء الصوفية هى تعبير عن نفس النزعة الصنعوية إلى اكتناء أسرار الطبيعة ومعرفة العلل وكيفية نشوء الأشياء . ودليلنا القوى على هذا التفسير أن هرمس يعد فى الكتب العربية أنه النبى إدريس ، وقد ورد فى شرح القاشانى على « فص حكمة قدوسية فى حكمة إدريسية » من « فصوص الحكم » لابن عربى أن إدريس « قد بالغ فى التجريد والتروّح حتى غلبت الروحانية على نفسه ، وخلع بدنه وخالط الملائكة واتصل بروحانيات الأفلاك وترقى إلى عالم القدس وأقام على ذلك ستة عشر عاماً لم ينم ولم يطعم شيئاً ، فتنزيهه ذوقى وجدانى تأصل فى نفسه حتى خرق العادة » [١] ، وهذه الأوصاف بعينها تنطبق على هرمس كما نعرفه فى التقاليد الغنوصية ، كما أن فى تعيين ابن عربى ونصه على مقام روحانية إدريس عليه السلام ما يؤكد تماماً نظره إلى إدريس على

---

(١) « فصوص الحكم » ، ص ٦٠ . طبعة القاهرة ، سنه ١٣٢١ هـ = سنة ١٩٠٣ .

أنه هرمس ، لأن هذه الكلمة « روحانية » فيها نقطة الوصل الواضح بين كليهما فى ذهنه وهو يكتب هذا الفصل .

أما السر فى وجود هذه الناحية الروحانية فى مناظرة الناحية العلمية بالضرورة فى الفكر العربى ، فيمكن البحث عنه فى خصائص روح الحضارة العربية ، فإن هذه الروح لميلها إلى الخوارق والمعجزات لا تستطيع أن تتصور العمل العلمى إلا مشفوعاً وممهداً له بالنظرية الروحانية ، ولأنها قد اتخذت الكهف رمزها الأولى ، فإنها لا تفهم العلم إلا خارجاً من كهف مستور ، وهذا هو ما يفسر لنا استخدام كلمة سَرَب فى نص هرمس الذى أوردناه آنفاً حين قال : « إنى <لما> أردتُ استخراج علم العلل الحقيقية وكيفيتها ، وقعت على سرب مملوء ظلمة ورياحاً ... وادخل إلى السرب واحفر وسطه واستخرج منه تمثالا بالطلسم معمولا ... ثم احتفر فى أربعة أركانه واستخرج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها » .

وعلى هذا فيمكن أن نعد هذه النظريات الصوفية فى الإنسان الأول أو الكامل وقدرته على خرق العادات والإبداع للحوادث والظواهر فى الكون بمثابة التبرير الروحانى للأعمال الصنعوية والنظرات العلمية الخاصة باستخراج علم

سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها ، وهذان الجانبان : الصوفى والعلمى ، متكاملان أو هما وجهان لشىء واحد هو العلم الإنسانى القائم على قدرة الإنسان غير المحدودة على اكتناه أسرار الطبيعة والتأثير فيها . وعدم تنبه الباحثين إلى هذه الحقيقة فى فهم النظريات الصوفية والعلمية قد كان له أثر سىء فى تقويم تلك النظريات .

ولا نحسبنا بحاجة إلى فضل بيان فيما يتصل بهذا الجانب الصوفى لنظرية الإنسان الكامل، مكتفين بالإحالة إلى دراسات تور أندريه وماسينيون ونيبرج ونيكولسون وشيدر . بل ننتقل إلى الجانب العلمى المتمثل خصوصاً عند جابر بن حيان فى الكتب المنسوبة إليه ، وهنا نجد تأييداً لما ذهبنا إليه من أن الجانب العلمى والجانب الصوفى يسيران جنباً إلى جنب فى كل ما يتصل بالنظر العلمى فى الحضارة العربية . وفيما يتصل بنظرية الإنسان عند جابر [1] نراه يحدثنا عن « الإنسان

---

(١) راجع فى هذا كله ، كراوس : « جابر بن حيان » ، ج ٢ . القاهرة سنة ١٩٤٢ Paul Kraus : *Jabir ibn Hayyan*) نشرات المعهد العلمى المصرى Mémoires de l' Institut d' Egypte المجلد الرابع والخمسون) ؛ وراجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد فى الاسلام » ص ١٩١ — ص ١٩٧ .

المطلق»[١] وكيف أنه يشتمل على العقل والنفس والطبيعة والكواكب وما أشبهها كأنه كون كامل ، وعن «الإنسان الأكبر» «والإنسان الأصغر»[٢] فى مراتب الأشخاص الخمسة والخمسين . وكل هذا إنما يدخل فى الجانب الصوفى؛ أما الجانب العملى الخالص فيظهر فى نظرية «التكوين» عنده ، وتقوم على أساس المبدأ الذى وضعه وهو : «أن الطبيعة إذا وجدت للتكوين طريقاً استغنت به عن طريق ثان[٣]» ، وأن الإنسان إذا عرف سر التكوين فى الطبيعة استطاع أن يقوم بدورها فيه ، وأصبح بالتالى مقارناً للإله فى القدرة على الخلق الذى يمتد حتى إلى الإنسان نفسه . فجابر يميز بين نوعين من الخلق أو التكوين : الكون الأول وهو الذى يوجده الله ، والكون الثانى وهو ممكن لنا . وهو يسمى هذا فعلا باسم الخلق، فيقول صراحة : «الخلق خلقان : أول وثان ، والثانى يشبه الأول لأنه صنعة»[٤] . وهذه هى الغاية النهائية التى يهدف إليها جابر . وهى، كما بين كراوس ، ترجع إلى أنه استخلص النتيجة العملية

---

(١) الكتاب السالف ، ص ١٣٧ .

(٢) «مختار رسائل جابر بن حيان» ، نشرة كراوس ، ص ٤٩٠ القاهرة سنة ١٩٣٥ .

(٣) كراوس : «جابر بن حيان» ج ٢ ص ٩٨ .

(٤) «مختار رسائل جابر بن حيان» ، ص ٤٤٩ .

من التعريف المشهور المنسوب إلى أفلاطون ، حين قال فى حد الفلسفة «إنها التشبه بالله بقدر الطاقة البشرية»[١] — وسيتخذه الصوفية أيضاً تعريفاً للتصوف[٢] — فأعطى له كل معناه ومستلزماته . وكانت النتيجة ما نعرفه من محاولته إيجاد إنسان صناعى بواسطة الصنعة ، وهو لا يشك مطلقاً فى إمكان هذا الإيجاد ، وينظر إلى المسألة نظرة علمية خالصة ، بمعنى أن هذا لا يحتاج إلى قوى خارقة فى إنسان معين كما هى الحال عند الصوفية ، بل يتم وفقاً لقوانين علم الميزان ، أى وفقاً لقوانين رياضية ثابتة يكفى المرء أن يعرف صيغها حتى يكون فى وسعه تحقيق هذا الإيجاد ؛ وقد عبر جابر عن إيمانه بهذا كله ورد على المنكرين فى صفحة رائعة من كتاب « السبعين »[٣] جمعت بين الجرأة فى الفكر والدقة فى الحجاج ، ولهذا يخيل إلينا

---

(١) راجع : أبو الفرج بن هندو (المتوفى ٤٢٠ هـ = سنة ١٠٢٩ م) « الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية » ، ص ٩١ (نشرة مصطفى القبانى القاهرة سنة ١٣١٨ هـ = ١٩٠٠ م) ؛ وراجع كراوس أيضا « جابر ابن حيان » ج ٢ ص ٩٩ وتعليق ٢ وتعليق ٣ ، ولكنه لم يذكر ورودها بصراحة منسوبة إلى أفلاطون فى كتاب أبى الفرج بن هندو .

(٢) راجع « اصطلاحات الصوفية » لكمال الدين الكاشى . نشرة اشبرنجر ، كلكتا سنة ١٨٤٥ ، تحت المادة .

(٣) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٤٦١ س ٥ — س ١٦ .

أنها أبلغ تعبير عن مدى الجسارة الفكرية الذى وصل إليه الفكر عند العرب ، مما لا نكاد نجد له نظيراً حتى فى العصر الحديث عند پركلسوس ومن إليه .

ولعلنا نكون بهذا قد كشفنا عن الخاصية الأولى من خصائص النزعة الإنسانية فى الفكر العربى . وفيها نشاهد أن الفكر العربى قد ذرَّف فى هذه الناحية على كل فكر آخر فى أية حضارة أخرى لا نستثنى من هذا أحداً ، لأنه كان أجرأها ، حتى ليخيل إلى المرء أن الإنسان قد احتل مكانة كل القوى الممكنة : الإلهية والطبيعية .

ولا محل للاعتراض علينا هنا بأن الإنسان الذى يؤله إلى هذا الحد ، لا يعود بعدُ هو الإنسان الحى الحسى الذى نقصده فى قولنا بالنزعة الإنسانية . فلقد وجدنا أن هذا التأليه والتمجيد لم يكن فى سبيل فكرة مجردة لإنسان خيالى ، بل فى وسعنا نحن بنى الإنسان المكونين من لحم ودم أن نبلغ هذه المرتبة ونحققها فعلا وعملا . وإذا كان النقاد المعاصرون يعدون من أكبر الجرأة عند سارتر أن يقول : « الإنسان يتحقق إنساناً كما يكون الله » ، فإن هؤلاء المفكرين العرب قد جاوزوا هذا الموقف ولسان حالهم يقول : الإنسان يتحقق إلهاً كما يكون الإنسان .

ويحق لنا الآن أن نمضى إلى بقية الخصائص ، فنقول إن الخاصية الثانية، وهى تمجيد العقل، قد بلغت أوجها كذلك فى هذا الفكر العربى شأنها شأن الخاصية السالفة ، وأوغل فيها حتى ردالعقل إلى مرتبة الألوهية . وكل هذا قد وجد له سنداً من الأحاديث ، أعنى من النصوص الدينية الأصلية ، كما هى الحال دائماً فى كل شىء. فإذا كانت الخاصية الأولى قد استندت إلى الآيات الخاصة بخلق آدم، والآية « لقد خلقنا الإنسانَ فى أحسن تقويم » (٩٥ : ٤) ، وإلى الحديثين : « خلق الله آدم على صورته » و « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، فإن الخاصية الثانية ستعتمد خصوصاً على الحديث المشهور : «أول ما خلق الله العقل » ، وطائفة أخرى من الأحاديث المشابهة التى لا بد أنها وردت فى كتاب « العقل » لداود بن مُحَبَّر البصرى (المتوفى سنة ٢٠٦هـ = سنة ٨٢١ م) الذى يضم مجموعة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل ، وهو كتاب مفقود كان له تاريخ شائق ، وكان بودنا أن نظفر به حتى نتبين إلى أى مدى نفذت الأفكار الغنوصية والأفلاطونية المحدثة فى الأوساط الدينية فى هذا العهد المبكر جداً ، أعنى فى القرن الثانى . وهذه الناحية قد وفاها جولد تسيهر [١] حقها

---

(١) راجع مقالة : « العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى =

من البحث فنكتفى هنا بالاحالة إليه ، لأننا سنعنى هنا بالأوساط غير الدينية فى هذا الباب .

وهنا نلاحظ أن معسكر خصوم الدين سرعان ماتلقف هذا الحديث واتخذه حجة فى هجومه ضد الدين . فإنا نرى ابن الراوندى يقول : «إن الرسول شَهِد للعقل برفعته وجلالته، فلِمَ أتى بما ينافره إن كان صادقاً ؟ » [1] ثم نجد تمجيد العقل عنده منسوباً إلى البراهمة الذين نسب إليهم آراءه فقال : « إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نِعَم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذى يعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب ». [2] وبمثل هـذا تماما يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازى فى مستهل كتاب «الطب الروحانى» حيث قال : « إن البارىء — عز اسمه - إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وإنه أعظمُ نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . . .

= الحديث » . فى كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ٢١٨ — ص ٢٤١ ، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(١) راجع كتابنا : « من تاريخ الإلحاد فى الاسلام » ص ١٠٢ .

(٢) الكتاب السالف ، ص ١٠٠ — ص ١٠١ .

وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسُنُ ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغْيتنا ومرادنا . . . وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لانحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله — وهو الحاكم — محكوماً عليه ، ولا — وهو الزمام — مزموما ، ولا — وهو المتبوع — تابعاً ، بل نرجع فى الأمور إليه ، ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنُمضيها على إمضائه ، ونوقفها على إيقافه [1] » . وهو لا يملّ من تكرار قدرة العقل وبيان مناقبه على نحو فيه من اليقين والإصرار ما يجعلنا نضطر إلى افتراض مقاصد خفية يرمى إليها ، وهى أن نستخلص كل النتائج المترتبة على القول بأن الحكم للعقل وحده وأنه لا حكم إلا العقل . والعقل هنا لا يقصد به ملكة التفكير المنطقى الجاف ، بل يراد به ماهو فى مقابل التوقيف والوحى ، بحيث يكون هو مصدر الأحكام والتقويم ، لا أية قوة أو معرفه تأتى من خارج . وفى هذا دعوة حارة إلى التفكير الذاتى والتقنين الذاتى على نحوٍ مما سنراه فى العصر الحديث عند كنْت وأضرابه من رجال

---

(١) « رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى » ، جـ ١ ص ١٧ س ١٦ — ص ١٨ س ١٦ ، باول كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ . وراجع فيما يتصل بهذه النقطة ، كتابنا « من تاريخ الالحاد فى الاسلام » ، ص ١٩٨ — ص ٢٢٧ خصوصا ص ٢٠١ — ص ٢٠١ ، ص ٢٢٦ .

حركة التنوير فى أوربا فى القرن الثامن عشر .

وفى هذه الخاصية أيضاً نلاحظ أن التأثير يرجع إلى نفس المصدر : وهو الأفلاطونية المحدثة والغنوص ثم المذاهب الهندية أو ما زُعم أنه هندى ، أعنى ما ينسبونه إلى البراهمة ، إذا كانت الآراء التى تُعزى إلى هؤلاء كلها من اختراع ابن الراوندى .

وكذلك نرى تمجيد الطبيعة والشعور بالألفة بين الإنسان وبينها سارية لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعيين . فعند الأخيرين نجد رد الأحداث والظواهر إلى الطبيعة ، ولدينا الشواهد البينة على هذا فى موضعين : الأول فى مقالة تدعى « مقالة لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى فيما بعد الطبيعة » ويشك فى نسبتها إليه كل الشك (١) . وهى رسالة غريبة لا نفهم من النصوص الباقية منها ما هو قصد مؤلفها بوضوح ، لأنه لا يهدف إلى غرض واحد من نقده لآراء الفلاسفة الذين عرض مذاهبهم فى الطبيعة ؛ بل يلوح أنه فى أغلب أمره مجرد هاوٍ dilettante يلهو بضرب آراء الفلاسفة فى الطبيعة بعضها ببعض ؛ وإن كان الاتجاه الأوضح هو الرد

---

(١) « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى » ، ص ١١٣ وما يتلوها ، نشرة كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

على الطبائعيين واتخاذ موقف أقرب إلى من ينكرون الطبيعة ويفسرون بها حدوث الأشياء ، أى أنه موقف دينى واضح المعالم ، ولهذا نزداد شكا فى إمكان نسبته إلى الرازى . وإنما يعنينا هنا أن نعرف أن هذه الآراء لا بد أنها كانت منتشرة فى الفكر العربى فى القرن الرابع خصوصاً ، وكان لابد ثمت رجال يعتنقونها ، وإلا لم نفهم الحكمة فى وضع كتاب نقدى كهذا فيه ردود على مذاهب لم يكن هناك من يؤمن بها فى تلك البيئات .

والموضع الثانى هو فى الكتب المنسوبة إلى جابر . فصاحبها يؤمن بمذهب أصحاب الطبائع ويدافع عنه فى أكثر المواضع وبخاصة فى الصفحة التى أشرنا اليها آنفاً [١] ، بما لا يحتاج إلى مزيد بيان .

أما عند الصوفية فالشعور بالطبيعة عندهم — على الرغم من إيغالهم فى الرمزية — فيه جانب حسى جمالى واضح ، وبخاصة عند السهروردى . ففى رسائله ، وبخاصة فى « رسالة أصوات أجنحة جبرائيل [٢] » ، نرى حرارة فى التعبير عن الإحساس بجمال الطبيعة والاتحاد بها فى الإطار الطبيعى الذى

---

(١) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٤٦١ س ٥ — س ١٦

(٢) راجعها فى كتابنا : « شخصيات قلقة فى الإسلام » ، القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

وضع فيه رؤياه الصوفية المعبر عنها فى هذه الرسالة ، وإن شاء الشراح — على عادتهم فى التجريد وتحجير النصوص الحية — أن يفهموا من وراء هذه الإهابات بالمناظر الطبيعية معانى مستورة رمزية . والحق أن الإحساس بالجمال عامة ، وفى الطبيعة بوجه أخص عند السهروردى — إحساساً حاراً صادراً عن مزاج فنى وعِرْق شعرى - لفى حاجة إلى دراسة مستقلة ، فإنه يكشف عن هذه الروح فى كل كتاباته ، وحتى فى عنوانات رسائله : « هياكل النور » ، «أصوات أجنحة جبرائيل» ، « صفير سيمرغ » ، « الغربة الغربية » الخ ، على نحو يفوق كثيراً صوفيا شاعراً مثل القديس يوحنا الصليبى (سان خوان دلا كروث) .

وهنا نصل إلى الخاصية الرابعة ونعنى بها القول بتقدم العلوم ، وبالتالى بالتقدم المطرد للإنسانية . وعلى الرغم من أن هذه الفكرة يلوح أنها فى تعارض مع نظرية الزمان عند الروح العربية ، وهى التى تتصوره على أنه ذو بدء ونهاية ، فى فترات تبدأ بحادث خارق دينى وتنتهى به[1] . فإننا نجد فكرة تقدم العلم التى يخيل إلى المرء أنها أوربية خالصة ، لأنها تنبع

(١) راجع كتابنا : « الزمان الوجودى » ص ٨٣ — ص ٨٦ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

من تصور الروح الأوربية للزمان على أنه يسير فى اتجاه لانهائى ـ نقول إننا نجدها قد وجدت من قال بها فى الحضارة العربية ، لكن فى نطاق محدود ليس فيه من الجرأة ما فى بقية الخصائص أو على نحو ماقالت به الروح الفاوستيه. فنحن نراها عند جابر بن حيان فى صورة غامضة فى موضعين[١] خصوصاً ، ولكننا نجدها بصورة واضحة وضوحاً كافياً عند أبى بكر الرازى ، وذلك فى المناظرة التى جرت بينه وبين أبى حاتم الرازى وفيها يتمثل موقف المعسكرين : التقليدى الدينى، والتنويرى العلمى . فأبو حاتم ، ممثل المعسكر الأول ينكر «أن يكون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أتم فى الحكمة من الإمام» وهو يقصد بالتابع والمأموم المتأخر فى الزمان أيا كان ، لا التلميذ ، فيرد عليه أبو بكر الرازى قائلا : «اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة ، إن صرف همته إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته ، عَلِم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخر ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخر واستفضلها ، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد

(١) « مختار رسائل جابر بن حيان » ص ٣٥١ س ٧ — س ١٠ ؛ ص ٧١ س ١١ وما يليه .

يوجب الزيادة والفضل»[١] ، وإن حاول عبثا اقناع أبي حاتم، هذا المتمسك بكل قوته بعمود الروح العربية الأصلية ! كذلك عرض أبو بكر الرازى لهذه الناحية بطريقة أوضح فى مستهل كتابه «الشكوك على جالينوس » [٢] . وبهذا عبر عن فكرة التقدم العلمى على نحو لا نشاهد له نظيراً من قبل، وإن وجدنا عند رجال العصر الهلينى أثارات ضئيلة من هذه الفكرة ، لكن فى كثير من التحفظ والتحديد من نطاقها ، بعكس الرازى الذى أطلق القول فى هذا ولم يضع للتقدم حداً . وبهذا أراد أن يحطم تلك النزعة التأخرية السائدة فى الحضارة العربية والتى جعلت شارتها : « ما ترك الأول للآخر شيئاً » ، « هل غادر الشعراء من مُتردَّم» ، إلى آخر هذه الأقوال التى تعبر فعلا عن خاصية أصيلة فى الروح العربية مرتبطة بنظريتها فى تصور الزمان .

— ٣ —

والآن وقد قمنا بتتبع خصائص النزعة الإنسانية فى الفكر

---

(١) « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى » ص ٣٠١ نشرة كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

(٢) راجع «جابر بن حيان» لكراوس ، ج ٢ ص ١٢٦ تعليق ١ . وراجع عن هذه المسألة برمتها فى الفكر العربى واليونانى المتأخر ، هذا الكتاب ، ج ٢ ص ١٢٥ — ص ١٢٦ والاشارات الى المراجع الأخرى فى هذه الصفحات . ثم راجع هذا النص فى النصوص الملحقة بكتابنا هذا .

العربى لم يبق علينا إلا أن نحدد معالم هذا التيار السارى بقوى عنيفة كما رأينا فى الأوساط الفكرية والصوفية على اختلافها ، حتى نجيب عن سؤال أولئك الذين أنكروا قيام نزعة إنسانية فى الإسلام .

فنقول إن هذه النزعة لم تكن من شأن نفر من المتوحدين الشواذ الذين كانوا يحيون منعزلين فى البيئة الفكرية العربية ، بل كانت كما رأينا تتمثل فى أوساط كاملة تابعت الحركة بكل حماسة . فمؤلفات جابر هى عمل جماعى للأوساط الشيعية والإسماعيلية بحيث يمكن أن نعدها لسان حالها ، وهى أوساط واسعة منظمة تجرى على تقاليد ثابتة . والآراء التى كان ابن عربى خير معبر عنها قد لقيت رواجاً هائلا فى مدارس الصوفية كلها بحيث تحددت التيارات الصوفية التى ظهرت من بعده وفقاً لها ، وعدتها بمثابة مِلك مشترك ثابت للتصوف فى الإسلام ؛ والنزعة التنويرية الإنسانية التى يمثلها ابن الراوندى انتشرت وكان لها أثرها الحاسم فى التطور الفكرى العربى فى القرن الرابع الهجرى ، بحيث نستطيع أن نرد كثيراً من تيارات هذا القرن إلى تأثيره سلباً أو إيجاباً ، هجوماً أو تأييداً ، وكلاهما فى نهاية التقدير سواء [١] . والشخصية الوحيدة التى نستطيع أن

(١) راجع كتابنا ، « من تاريخ الالحاد فى الاسلام » ص ١٥٧ — ص ١٧٠ .

نقول إنها كانت متوحدة إلى حد كبير ، هى شخصية محمد ابن زكريا الرازى ، لا لأن الوسط الذى كان يحيا فيه كان بطبعه مضاداً لتأثره به وانتشار أفكاره ، بل لأنه كان نسيج وحده ، وكان يتقدم عصره بمراحل واسعة جداً ، بحيث لم يكن من الميسور أن يلحق به الركبُ العام للفكر العربى حتى بعد وفاته بعدة قرون ، ولهذا يجب أن يوضع كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية .

وإذا أمعنا النظر فى كل ما أوردناه حتى الآن تكشفت لنا هذه الحقيقة ، وهى أن التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية لم يكن التراث اليونانى بمعناه الخالص ، وإنما كان التراث الشرقى من إيرانى وإسرائيلى وأفلاطونى محدث ، إلى جانب شىء من الهندى والبابلى والكلدانى . وتلك هى الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية ، ولهذا كان من الضرورى فى منطق التاريخ الحضارى أن تصدر هذه النزعة الإنسانية عنها ، وعنها وحدها ، لا عن أى تراث أجنبى آخر مهما تكن مكانته فى الرقى الروحى وِغناه . وعدم تنبه أمثال بكر ، بل وكل الباحثين فى الحضارة العربية حتى اليوم إلى هذه الحقيقة ، وهى أن النزعة الإنسانية أولاً ضرورية الوجود فى

كل حضارة عالية تبلغ نضوجها ، وثانيا أن الفاعل فى إيجادها هو الأصول الروحية التى نشأت هذه الحضارة فى أحضانها - نقول إن عدم تنبههم إلى هذه الحقيقة وتطبيقهم الآثار والأوضاع حيثما اتفق ، هما العلة فى عدم إدراكهم وجود نزعة إنسانية فى الفكر العربى ، بل ونزعة انسانية جداً ، مثلها فى أعلى درجاتها السهروردى المقتول ، لأنه خير من كان شاعراً شعوراً ذاتياً بالأصول الحقيقية التى يجب أن تصدر عنها هذه النزعة ، تلك الأصول الشرقية الإيرانية العريقة ، وإن كان الآخرون ليسوا أقل منه شعوراً كثيراً بهذه الناحية : فجابر بن حيان يجد أسلافه الحقيقيين فى هرمس وبلنياس الطوانى ، وأبو بكر ابن زكريا الرازى فى الصابئة والحرنانيين وأصحاب المذاهب الاثنينية . أما ابن عربى فيلوح أنه كان من النفاق أو عدم الجرأة بحيث لم يتجاسر على التصريح بهداته الأصليين ، وإن كان فى قرارة نفسه يعلم أنه إنما يصدر عن هذه الأصول الإيرانية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة .

أما من حيث التحديد التاريخى لنشأة هذه النزعة فى الفكر العربى فنستطيع أن نقول إنها بدأت بصورتها الواضحة القوية فى مستهل القرن الرابع بعد أن مهد لها ابن الراوندى

فى القرن الثالث ، واستمرت تقوى وتتعمق مضمونها وتوسع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام حتى تلقتها الصوفية الإشراقية فى القرن السادس ممثلة فى مؤسسها الأكبر ، السهروردى المقتول ، الذى أعطى النزعة كل شعورها بذاتها فكان بهذا يمثل أعلى نقطة فى تطورها . ومن ثم أخذت تتسع وتصبح أكثر تفصيلا ـ لا علواً ـ بفضل ابن عربى ومدرسته ، ثم ابن سبعين ، تلك الروح المستسرة الشاردة فى الفكر العربى . واستمرت تُغذ فى سيرها ومستلزماتها ، دون خصائصها الأصليه ، حتى تبلغ الصدر الشيرازى والداماد فى القرن الحادى عشر الهجرى [1] . لكنها كانت قد فقدت مميزاتها الخاصة منذ نهاية القرن السابع ؛ ولهذا نستطيع أن نحدد تاريخ النزعة

---

(١) أغفلنا ذكر أبى حامد الغزالى عن قصد ، على الرغم مما ينسبه بعض الباحثين إليه من نزعة إنسانية ، مثلا : بكر ، « دراسات إسلامية » C H. Becker : *Islamstudien* ج ١ ص ٣٥ تعليق ١ ، ص ٣٦ تعليق ١ وقارن اخيراً ، اميل درمنجم : « حياة الأولياء المسلمين » ، ص ١١ ، Em. Dermenghem : *Vies des saints musulmans* بدون تاريخ ، الجزائر لأننا لانرى هذا الرأى ، فعندنا أن تجارب الغزالى الروحية يعوزها الاخلاص ، ولم تصدر عن تحرر فكرى . ولعلنا نعود الى تفصيل القول فيه فى مناسبة أخرى .

الإنسانية فى الفكر العربى بالمدة من بداية القرن الرابع حتى نهاية القرن السابع تقريبا .

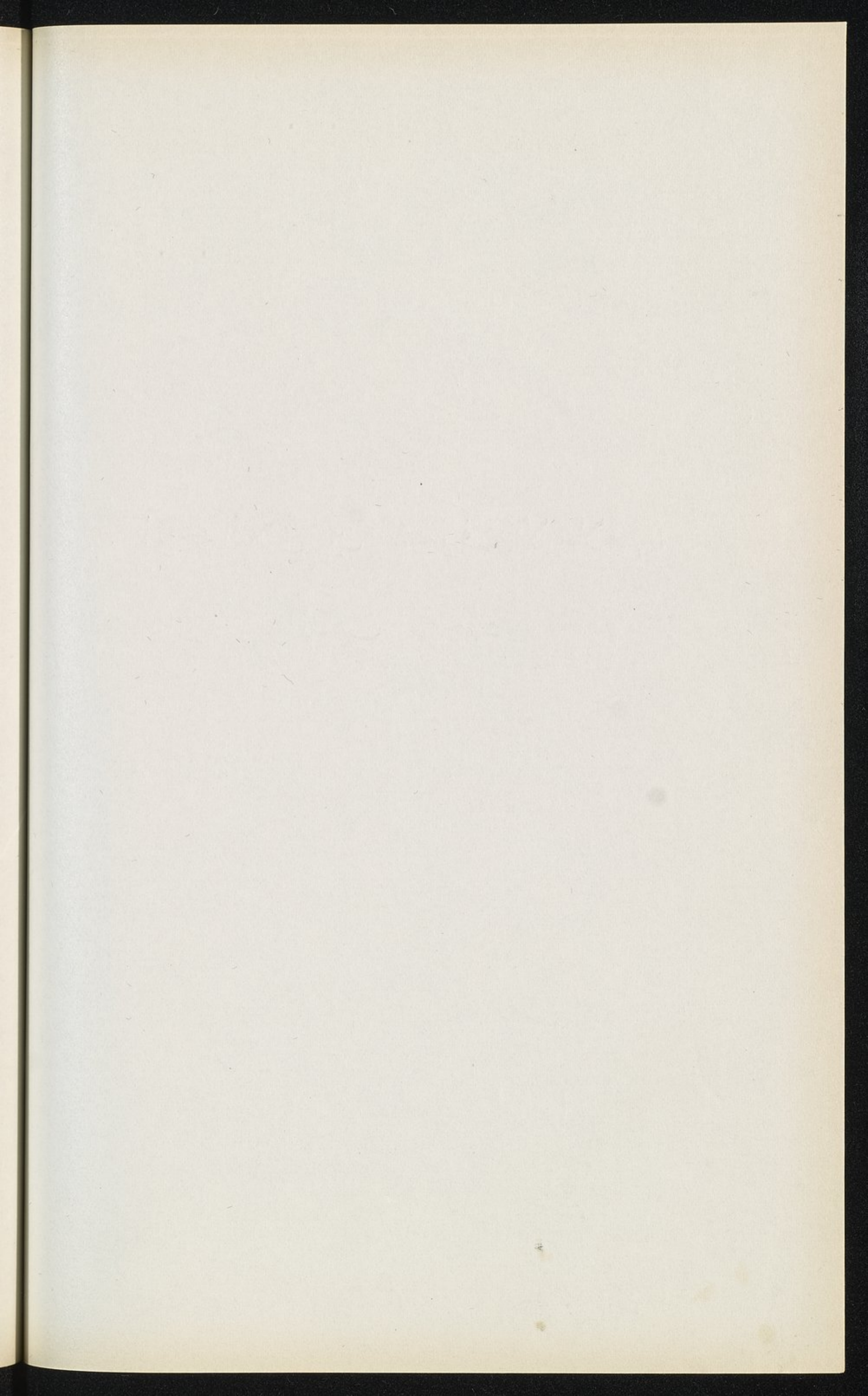
* * *

وها نحن أولاء اليوم ، معشر الشباب العربى المتوثب ، بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة ، وكلنا لا نزال حيارى فى معرفة الطريق إليها . أفما يخلق بنا أن نعتبر بالتجربة الإنسانية التى عاناها أسلافنا هؤلاء ؟

تلك منى دعوة وتحذير معاً .

أوجه التلاقى بين التصوف الإسلامى

والمذهب الوجودى



بين كاتبا النزعتين : الصوفية والوجودية ، صلات عميقة : في المبدأ والمنهج والغاية .

في المبدأ لأن كلتيهما تبدأ من الوجود الذاتي ، وتقيم من أحواله مقولات عامة للوجود ، وهى بالتالى تجعل الوجود سابقا على الماهية ضد كل فلسفة تصورية . « فالأحوال » عند الصوفى هى بمثابة الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعى ، لأنه لا يعترف بوجود حقيقى غير الوجود الذاتى ، أو هو على الأقل يضع ترتيباً تصاعدياً فيجعل الوجود الذاتى فوق الوجود الفزيائى . ويفرق بين العلم بالواحد والعلم بالآخر بالتفرقة بين البحث والتألُّه : فالأول علم بالوجود الفزيائى والثانى بالوجود الذاتى . وتظهر أهمية هذا الترتيب التصاعدى لمستويات المعرفة وبالتالى لمستويات الوجود عند السهروردى [1] خصوصاً ، لأنه يرى أن المتأله البالغ غاية الحكمة هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة ، ليرتفع منها

---

(١) راجع ، « حكمة الاشراق » ، ص ٥٧ — ص ٥٨ ، طبع حجر بطهران سنة ١٣١٦ هـ = سنة ١٨٩٨ م . وراجع فى هذا بحث هنرى كوربان عن « السهروردى الحلبى ، مؤسس المذهب الاشراقى » ، فى كتابنا : « شخصيات قلقة فى الاسلام » ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٤٦ .

إلى التجربة الذوقية الصوفيـة . وهو فى تقريره لمراتب كتبه يلاحظ هذا المعنى بكل وضوح . ولهذا لا نملّ من الإلحاح فى توكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق : فهى ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هـذا الأساس النفسي الفردي ، بل هى فى جوهرها تحليل للوجود الذاتى بوصـفه الوجود الحقيقى ، كما تقول النزعة الوجودية تماما . ومن هنا كان الخطأ الأكبر فى إدراك المقصود الأبعد للتصوف : أعنى أن لا يؤخذ على أنه نظرة فى الوجود . وإيضاحاً لهذا نقول : إن النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية ، بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقى إلا للذات ، الذات المفردة . ولهذا لم يكن للوجود الخارجى عندها إلا مرتبة ثانوية ، أعنى أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة . ولهـذا كانت مراتب السالـكين فى طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود ، وسيرها هذا إنما يقصد به إحلال الوجود الذاتى شيئاً فشيئاً مكان الوجود الفزيائى أو الخارجى . وهذا هو ما يقصده الصوفية بالتجريد فهو : « إماطة السّوى والـكون عن القلب والسر » كما يقول ابن عربى[١] ، أعنى رفع الأغيار أو الوجود غير الذاتى وعالم

---

(١) محيى الدين بن عربى : الاصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المـكية ، تحت المادة ١٢٤ ، (مطبوع مع « التعريفات » للجرجانى ، ص ٢٣٨ ، القاهرة سنة ١٩٣٨ ، طبع الحلبى) .

الكون والفساد، عن الذات والأنا. وتستمر عملية التجريد هذه حتى يزول السوي كله، فلا يبقى ثمت غير الذات وحدها مع مسؤليتها الهائلة. وهذا هو المقصود النهائى من فكرة الإنسان الكامل «وهو الجامع لجميع العوالم: الإلهية والكونية، الكلية والجزئية»[١] كما أوضحناه فى محاضرتنا السالفة: فاستحالته إلى أن يكون هو الله معناها أن الوجود الأكمل هو الوجود الإنساني، وأن الوجود الإنسانى هو الوجود الوحيد الحقيقي، لأننا مادمنا فى هذا نقول بوحدة الوجود، فإنه برد" الوجود إلى الله وبرد" الله إلى الإنسان الكامل، ننتهى إلى رد الوجود كله إلى الإنسان الكامل، وتلك أعلى درجة للذاتية.

وفكرة الإنسان الكامل هذه تناظر فى الوجودية فكرة الأوحد[٢] Das Einzige, L'Unique، خصوصاً عند كيركجورد. والصفات التي يخلعها هذا على الأوحد نجدها كلها تحتل" مركز الصدارة فى بيان مناقب الصوفى الكامل فى التصوف الإسلامي. فالأوحد يحيا فى ذاته فى وحدة هائلة، «صامتا

(١) «التعريفات» للجرجانى تحت مادة: الانسان الكامل.

(٢) راجع خصوصاً چان ڤال: «دراسات كيركجوردية» ص ٢٧٠ – ص ٢٧٤، باريس سنة ١٩٣٨ Jean Wahl: *Etudes kierkegaardiennes*

كالقبر ، هادئا كالموت » ؛ الوحدة وطنه الحقيقي ، كما قال نيتشه ، والصمت عنده مصدر للنشوة المستمرة كما يقول كيركجورد . وفى هذا الصمت تنمو الحياة الباطنة حتى تبلغ مرتبة البكارة والطهارة الأولى ؛ والمعنى الأعمق للأوحد هو شعوره بأنه فريسة ولا بد أن يحقق الاستشهاد ، وشعوره بأنه أمام الله «يكون وحده مع الله وحده» كما قالت القديسة تريزا الأبيلاوية ، أو كما قال كيركجورد : «أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك ... وحيدا مع ذاتك أمام الله» . وكل هذه الأوصاف نراها فى الصوفية الإسلامية . فقد مجدوا الصمت بنبرات حارة لا تقل فى حرارتها عن نبرات كيركجورد : «من لم يكن الصمت وطنه فهو فى الفضول وإن كان صامتا» كما قال أبو بكر الفارسى [1] . وتغنوا بالخلوة وجعلوها شرط الحياة الصوفية بما لا يحتاج إلى فضل إيضاح ، وشعروا بأن الصوفى فريسة ، فريسة الحق ، وهو ما عبر عنه الحلاج بكل جسارة فى عبارته المشهورة : «على دين الصليب يكون موتى» [2] وفى قوله : «اعلم أن الله تعالى

---

(١) «الرسالة القشيرية» لعبد الكريم بن هوازن القشيرى ، ص ٥٨ ، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ = سنة ١٩٢٧ م .

(٢) نصف بيت شعر من بحر الوافر ، راجع «أخبار الحلاج» ، تحت رقم ٥٢ ، نشرها وترجمها الى الفرنسية لوى ماسينيون وپاول كراوس ، باريس سنة ١٩٣٦ .

أباح لكم دمى فاقتلونى ... اقتلونى تؤجروا وأسترح ... ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى[١] » . وما صدرت عنه هذه الأقوال المليئة بالمعانى إلا لشعوره بأنه فريسة ، وبأن عليه أن يضحى « بمهجته ودمه » (« تهدى الأضاحى وأهدى مهجتى ودمى ») . أما الشعور بالوحدة مع الله ، وبالتالى مع نفسه — لأنه لن يكون ثمت غير واحد هو هو نفسه — ففى أقوال الحلاج وأشعاره أبلغ تعبير عنه . والفكرتان الأخيرتان متضافرتان : « فمن هو فريسة أمام أعين الناس يحيا مع الله وجها لوجه . فإن حضر الناس اختفى الله . لكن إن حضر الأوحد حضرت الألوهية ، حضرت من أجل الأوحد ، دون أن تكون فى حاجة إلى ملك يعلن عن حضرتها » ، كما يقول چان ڤال فى حديثه عن الأوحد عند كيركجورد[٢] .

وهذه الفكرة أيضا ، فكرة الإنسان الكامل ، تجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية . فقد رأينا فيها أكبر توكيد للنزعة الإنسانية ، لأن فيها تأليه الإنسان . والوجودية تضع الوجود الإنسانى مكان الوجود المطلق وتقول : « ليس ثمت كون غير الكون الإنسانى ، كون الذاتية

---

(١) الكتاب السابق ، تحت رقم ٥٧ .
(٢) « دراسات كيركجوردية » ، ص ٢٧٤ .

الإنسانية»[١]. وعلى هذا فالوجود الذى تتخذه كل من الصوفية والوجودية موضوعاً لها هو الوجود الذاتى الإنسانى .

والفكرة الرئيسية التى تقوم عليها الوجودية ، ونعنى بها أن الوجود أسبق من الماهية وأكبر منها حقيقة ، نجد لها تعبيراً واضحاً فى الأوساط الإشراقية ، خصوصاً تلك التى عنيت ببيان الوجود المطلق والوجود العقلى للصورة فى معارضتها للنزعة المشائية . ففى رسالة مخطوطة نحن الآن بسبيل نشرها عنوانها «المثل العقلية الأفلاطونية»[٢] نرى مؤلفها المجهول يعقد فصلاً كاملاً عن الوجود المطلق ويثير عدة مسائل مما يتصل بنسب قريب بمباحث المذهب الوجودى فى الوجود ، ويهمنا منها فى هذا الموضع قوله : «ذكر المحقق (يقصد خواجه زاده) أن الصادر عن الفاعل هو الوجود . أما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل ، تابعة له فى الخارج ، متبوعة له فى العقل . وهو صريح فى أن الوجود أثر حقيقى ، والماهية

---

(١) چان پول سارتر : «الوجودية نزعة إنسانية» ، ص ٩٣ ، باريس سنة ١٩٤٦ Jean-Paul Sartre : *L'existentialisme est un humanisme.*

(٢) وفقا للمخطوطات : (١) تيمور ، حكمة رقم ١٤٤ ؛ (٢) تيمور ، مجاميع ١٩٣ ؛ (٣) تيمور ، مجاميع ٢٩٢ ؛ (٤) طلعت ، حكمة رقم ٣٨٤ — بدار الكتب المصرية ؛ مع مقارنتها بمخطوطتى استانبول : أياصوفيا ٢٤٥٥ ، ٢٤٥٧ .

اعتبار عقلي . فالموجودات الخارجية عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود ، والماهيات تعينات له ، يختلف بها) أى الوجود المطلق) عند العقل وحوادث خاصة هى الأعيان الخارجة[١] » . ويقول فى موضع آخر : « الماهية أمر اعتبارى ، والوجود أمر حقيقى عندنا »[٢] . ومن هذين النصين نشاهد صورة واضحة بعض الوضوح لهذا المبدأ ، أعنى القول بأن الوجود يسبق الماهية ، وأن الوجود حقيقى ، بينما الماهية مجرد اعتبار عقلي . بيد أننا لا نجد توسعا أكثر من هذا فى شرح هذا الرأى ، ولا نعرف هل استخرج منه الإشراقيون كل مستلزماته من الناحية الفلسفية . لكن تكفينا الإشارة إلى وجوده فى الأوساط الإشراقية الجامعة بين الفلسفة والتصوف ، مما هو إرهاص بالوجودية المعاصرة .

ولهذا النص أهمية أخرى فى هذا الباب ، وهى حديثه عن الوجود المطلق ، وصلته بالضرورة والإمكان . فلو قرنّا هذا بالتعريف الصوفى المشهور للآنية ، وهو أنها « تحقق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية »[٣] ، والمقصود بالرتبة الذاتية هو

---

(١) ص ٨٠ من المخطوطة الأساسية .

(٢) ص ٨١ من المخطوطة الأساسية .

(٣) كمال الدين عبد الرازق الكاشى : « اصطلاحات الصوفية » ، تحت المادة ، نشرة اشپرنجر ، كلكتا سنة ١٨٤٥ .

الماهيات ـ ، وجدنا لدى الصوفية المسلمين هذه التفرقة الأساسية التى يقوم عليها المذهب الوجودى عند هيدجر ، وهى التفرقة بين الآنية والوجود المطلق من ناحية ثم بين الآنية والوجود الماهوى ـ وإن كان الإشراقيون يميلون إلى القول ـ أو البعض منهم ـ بأن الوجود المطلق هو الله . ومن المهم هنا أن نقرر أن استخدام لفظ «الآنية» بالمعنى الذى أوردناه إنما يرجع إلى الصوفية وحدهم ، بينما هو عند الفلاسفة بمعنى مجرد الوجود دون تحديد ، كما هو الأصل فى معناه اليونانى . ولهذا دلالته الخاصة على تنبه الصوفية إلى إيجاد هذه التفرقة بين الآنية والوجود مطلقا ، ثم بين الآنية وبين «الرتبة الذاتية» أى الوجود الماهوى Existenz عند هيدجر .

وإن للصوفية أيضا تعبيراً آخر عن هذا الوجود الماهوى هو : « الأعيان الثابتة » . فهم يعرفونها بأنها « هى حقائق الممكنات فى علم الحق تعالى »[1] ، ومن الواضح أن تسميتها « بالأعيان » إنما قصد به توكيد إضافة الوجود الحقيقى إليها ، فهى ليست مجرد معقولات فى عقل الله ، بل لها كيانها ووجودها الثابت .

---

(١) الكتاب السالف تحت المادة . وكذلك انظر فيه تعريف : « مرآة الوجود » .

ونحن إذا جردنا هذا التعريف من مضمونه الديني ـ ولنا الحق في هذا ، لأن من الممكن دائماً في التصوف تحليل الاعتبارات الدينية إلى اعتبارات إنسانية خالصة ـ وصلنا إلى تعريف للوجود الماهوى عند هيدجر في صورة أولية ، ولكنها مع ذلك واضحة بدرجة كافية . كما نلاحظ من ناحية أخرى أن كلمة «آنية» ، بالمعنى الصوفي ، يقترب منها إصطلاح صوفي آخر هو « مرآة الوجود » . والشيء الذي يؤسف له حقا فيما يتصل بالصوفية المسلمين هو أنهم كانوا أغنى في المصطلح الفني منهم في العرض المذهبي . ومن هنا كان جل اعتمادنا بالضرورة على هذا المصطلح ، على ما في هذا من خطر ، لأن التعريف بحكم تركيزه لا يسمح جيداً بمعرفة القصد الحقيقي لما يراد منه حقاً في تفصيلات الآراء ، لهذا نرانا مضطرين في تحليلنا هذا إلى اتخاذ سبيل التأويل في كثير من المواضع ، لأننا لا نُملك من الوثائق ما ييسر لنا طريقاً أوفى بالتحقيق الدقيق ، وفي هذا نحن مسؤولون إلى حد كبير عن التأويلات والمشابهات التي ندلي بها .

ولما كان الانتقال من الوجود الماهوى إلى الآنية في المذهب الوجودي عند هيدجر خصوصاً وعندنا إنما يتم بنفوذ العدم في الوجود الماهوى ، فقد كان من الطبيعي أن تحتل فكرة العدم

مكان الصدارة في كل بحث فى طبيعة الوجود عند الوجوديين.
وإنا لنرى الحال على هذا النحو كذلك عند الصوفية الإشراقية . ففى
رسالة «المثل العقلية الأفلاطونية» ، التى أشرنا إليها آنفاً ، نرى
المؤلف يعقد فصلا جيداً لبيان الصلة بين الوجود المطلق وبين
العدم ، وكيف يمكن الأولَ قبولُ الثانى ، فيقدم أمامنا أوجه
الإشكال التي يمكن أن تثار فى هذا الباب ، بل ويدلنا على بعض
الذين أثاروها ، ثم يرد على كل وجه منها بما يوافق النزعة
الإشراقية . قال :

الوجه الأول :

الوجود المطلق لا يقبل العدم ، وإلا لزم من قبوله إياه
كونه وجوداً معدوماً ، وهو أوّلى" الاستحالة .

وهذا الوجه باطل ، لأنا لا نسلم استحالة صيرورة الوجود
معدوماً ، فإنه إذا انتفى زيد ينتفى وجوده ؛ فصار وجوده معدوما .

الوجه الثانى :

الوجود المطلق واحد الحقيقة ، وقابل العدم ليس بواحدها .
فالوجود المطلق لا يقبل العدم البتة .

وهذا الوجه باطل ، لأن قابل العدم قد يكون واحد
الحقيقة كزيد وكالإنسان . . .

الوجه الثالث :

لو قَبل الوجودُ المطلق العدمَ ، والعدمُ المطلق الوجودَ ، لكان الشيء مع وجوده بالفعل موصوفاً بنقيضه ؛ وهو باطل بالضرورة .

وهذا الوجه أيضاً باطل ، لأن أحد النقيضين قد يحمل على الآخر بالاشتقاق أو المواطأة كما يحمل الكلى على مفهوم الجزئى مطلقاً . ولئن قال : مطلق الجزئى لا يوصف بالكلى من حيث هو نقيضه . فنقول : اتصاف الموجود بالمعدوم يحتمل أن يكون أيضاً كذلك . وهذه الوجوه الثلاثة ذكرها كمال الدين عبد الرزاق الكاشى رحمه الله فى « شرح فصوص الحكم » .

الوجه الرابع :

لو قبل مطلقُ الوجود العدمَ — وهو لازمٌ للوجود الواجبى ، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ، وإمكانُ وجود الملزوم يستلزم إمكان وجود اللازم — لأمكن عدمُ الواجب تعالى ، وهو محال .

الوجه فيه نظر : لأن مطلق الوجود قد يقبل العدم بالنسبة إلى ذاته دون ذات الوجود الواجبى »[1] .

---

(١) « رسالة المثل العقلية الأفلاطونية » ص ٧٨ من المخطوطة الأساسية .

وتكفينا هذه الأسطر لمعرفة المدى الذى بلغته عنايتهم بمشكلة العدم فى إمكان نفوذه إلى الوجود المطلق . ونريد أن نبرز منها المسائل الرئيسية التى نستطيع تأويلها من هذا النص الثمين : والأولى منها هى تلك التى أثارها فى الوجه الثانى ، وهى تذكرنا كثيراً بمحاولة هيجل تفسير وجود العدم فى الوحدة المطلقة للوجود الكلى . فصاحب الإشكال ينكر فيه إمكان قبول الوجود المطلق للعدم على أساس أن فى نفوذ العدم إليه إحداثاً لثنائية فيه ، مع أن الوجود المطلق واحد بالحقيقة . فيرد عليه المؤلف بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ، وليس يمنع هذا من أن يكون واحد الحقيقة . فيرد عليه المؤلف بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ، وليس يمنع هذا من أن يكون واحد الحقيقة ، لأن الفرد واحدمن حيث آنيته . وهذا مالا يسلم به الخصم ، لأنه لا يتصور الفردية إلا على أنها لا قوام لها إلا بالكلية ، فكيف تتصف بالوحدة بمعناها الحقيقى ، الذى لا يطلق إلا على الوجود المطلق ! ويعجب كيف يخرج هذا الوجود المطلق عن وحدته غير المتميزة ، ووحدته العارية عن كل اختلاف ، إلى الكثرة والاختلاف بنفوذ العدم إليه .

وهذا الخصم المفترض يؤيد رأيه هذا بالوجه الثالث ،

مثيراً فكرة اتحاد النقائض أو المتقابلات ، وهى ما يؤدى إليه القول بإمكان قبول الوجود المطلق للعدم . فيرد عليه المؤلف بواسطة فكرة الحمل وإمكانه .

ومن منا يقرأ هذا الحوار الرائع ولا يذكر فى الحال أنه بإزاء كيركجورد وهو يرد على هيجل ! فالحجج التى يدلى بها الخصم المفترض — وهو لا بد يعبر عن مدرسة كاملة عرض آراءها كمال الدين الكاشى فى « شرح فصوص الحكم » — تشابه إلى درجة غريبة موقف هيجل تماماً ؛ بينما حجج أو ردود المؤلف تمثل موقف كيركجورد ؛ وإن جمع أحياناً بين نزعة هيجلية ونزعة كيركجوردية .

فقول هيجل بأن الوجود المطلق هو الهوية الخالصه أو السوية المطلقة ؛ وهو الوحدة الخالية من كل تميز فى ذاتها ، وبالتالى من إمكان نفوذ العدم إليها — لأن التميز سلب وحد ، وكلاهما لا يقوم إلا بوجود العدم — يشبه كثيراً قول الخصم هنا بأن « الوجود المطلق واحد الحقيقة ، وقابل العدم ليس بواحدها » ، لأن العدم يؤدى إلى التميز ، وبالتالى إلى الاختلاف . وسواء نظرنا إلى هذه الوحدة على أنها ذاتية أو موضوعية فى نظر هذا الخصم ، فإنها فى تعارض كامل مع فكرة الفردية . والموقف الذى يقفه المؤلف هو نفس الموقف الذى يقفه

كيركجورد ، حين يرد إلى الفرد الوحدة كذلك ، ولا يقصرها على الوجود المطلق ؛ بل يؤكد وجوب خروج الوجود المطلق عن هويته المطلقة كيما يتحقق على هيئة فرديات لها أيضاً ما لهذا الوجود المطلق من صفة الوحدة . وموقف مذهب الخصم صريح لاغبار على صاحبه ، أما موقف هيجل ففيه التردد والتوسط المعروفان عنه ، لأننا نجده أحياناً يتخذ موقفاً مهجناً بالمذهبين المتعارضين هنا فيقول : « إن تصور الفردية يفترض التقابل بالنسبة إلى كثرة لا متناهية ، وفى الآن نفسه يفترض الارتباط بين هـذه الكثرة نفسها وبين الذات » .[1] ولهذا أيضاً نجد فى مذهب المؤلف بعضاً مما فى مذهب هيجل ، خصوصاً فى الوجه الثالث الذى يرد فيه على الخصم المنكر لقيام المتناقضات بالموجود الواحد فيقول إن هـذا ممكن بدليل « أن أحد النقيضين قد يحمل على الآخر بالاشتقاق أو المواطأة كما يحمل الكلى على مفهوم الجزئى مطلقاً . ولئن قال (الخصم) : مطلق الجزئى لا يوصف بالكلى من حيث هو نقضه ، فنقول : اتصاف الموجود بالمعدوم

(١) أورده چان قال : « شقاء الضمير فى فلسفة هيجل » ، ص ٢٣٢ ، باريس سنة ١٩٢٩ Jean Wahl : *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.*

يحتمل أن يكون أيضاً كذلك ؛ وهذا يكاد يشبه قول هيجل : « الاتحاد والوجود كلمتان تدلان على شيء واحد ؛ ففي كل قضية الرابطة «هو» تدل على اتحاد الموضوع والمحمول ، — تدل على موجود واحد » .(١) وإنا لنعلم دور الحمل في تعين الموجود بالمتناقضات عند هيجل .

ونستطيع كذلك أن نوغل في بيان أوجه التشابه في فكرة الوجود المطلق هنا بين هيجل وموقف الخصم الذي يرد عليه مؤلف رسالتنا هذه . فنجد أن هذا الوجود المطلق عند كليهما له نفس الطابع الديني ، لأن الخصم يرى ـ وعليه يجري هذا الفصل كله من رسالة « المثل العقلية الأفلاطونية » ، وعنوانه : «فيما يمكن أن يحتج به على أن الوجود المطلق يحتمل أن يكون واجب الوجود بذاته » ـ نقول إن هذا الخصم يرى أن الوجود المطلق هو واجب الوجود ، أعني الله . (وقول المؤلف : «يحتمل» ، هنا إنما يقصد بها الاحتمال من وجهة نظره لأنه يكاد ينكره أو هو ينكره فعلا ، (فهو يستخدم لفظ الاحتمال من وجهة نظره هو ، لا من وجهة نظر الخصم) . ونحن نعرف أن هيجل

---

(١) هيجل : « مؤلفات الشباب » طبع ه . نول . تيبنجن سنة ١٩٥٧ ، ص ٣٨٣ Hegel : *Jugendschriften*, hrg.von H. Nohl

ينتهى إلى أن الوجود المطلق هو فى نهاية الأمر « المطلق » أو « الله » ، أو هو التعريف المتيافيزيقى لله [١].

ولا نريد أن نتجاوز هذا القدر من بيان أوجه التشابه بين موقف كل من هيجل وكيركجورد الواحد بإزاء الآخر، وبين موقف المؤلف والخصم فى كتابنا هذا ، حتى لا نُتهم بالمغالاة فى التأويل واغتصاب مشابهات لا أصل لها من واقع النصوص ، وإن كنت أعترف عن نفسى بأنى ما كدت أقرأ تلك الصفحات من « المثل العقلية الأفلاطونية » حتى تمثلت مباشرة وتلقائياً كيركجوردَ وصراعه المشبوب مع هيجل ، أستاذه وخصمه الفكرى معاً .

ولنعد إلى فكرة العدم فى المذهب الوجودى عند هيدجر فنقول : إن الذى يكشف عن العدم فى مذهبه هو الحالة العاطفية المعروفة بالقلق Angst ، إذ فى هذه الحال نشعر بأننا معلقون ، يحملنا القلق ، مشعراً إيانا بفرار الموجود بأسره وانزلاقه ، الموجود الذى نحن من بينه ؛ ولا وجود فى هذا الانزلاق الشامل إلا للذات المحققة لحضورها فى القلق ، وإن كان حضوراً معلقاً فى الهواء ، وإذا بنا فريسة للعدم ، فيرتج

(١) راجع كتابنا : « الزمان الوجودى » ، ص ٦٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

علينا القول ، لأن كل قول يؤذن بوجود ، والموجود قد انزلق في هذا البحران [١].

ولقد وجدت تعريفاً للقلق عند الصوفية المسلمين يشبه تعريف هيدجر هذا كل المشابهة ، حتى إنه استرعى نظرى إلى أبعد حد ، وكان نقطة البدء فى تنبهى إلى إمكان وجود صلة أو أوجه تلاق بين الصوفية والمذهب الوجودى ، مما دفعنى إلى البحث فى هذا السبيل بحثاً أعرض عليكم اليوم طرفا من نتائجه. والتعريف الذى أشير إليه هو الوارد فى كتاب « جامع الأصول فى الأولياء » للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلى النقشبندى ، فهو يقول :

« القلق : وهو هاهنا تحريك الشوق صاحبه ، بإسقاط صبره. وصورته فى البدايات : تحريك النفس إلى طلب الموعود ، والسآمة عما سواه فى الوجود . وفى الأبواب : قلق يضيق الخلق فيبغّض إلى صاحبه الحياة ، ويحبب إليه الموت . وفى المعاملات : توحُّش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلى عن الخلق . وفى الأخلاق : الانخلاع عن الصبر والطاقة ، لما يجد من التوقان للحق ولقائه . وفى الأصول : اضطراب فى

---

(١) راجع كتابنا « الزمان الوجودى » ، ص ١٥١ — ص ١٥٢ .

الفرار إلى المقصود ، عن كل ما ينظر فى السير إليه أو يقتضى الصدود . وفى الأدوية : قلق يغالب العقل ، ويساور النقل . ودرجته فى الولايات : قلق يصفى الوقت ، وينفى النعت . وفى الحقائق : قلق ينفى الرسوم البقايا ، ولا يرضى بالعطايا والصفايا . وفى النهايات : قلق لا يبقى شيئاً ولا يذر ، ويغنى عن كل عين وأثر »[1].

وهذا تحليل أوفى على الغاية فى الدقة وبراعة الاستبطان . وهو جامع بين الجانبين : النفسى والوجودى ، والأغلب عليه الجانب الثانى ، وهو لهذا أدخل فى باب القلق بالمعنى الوجودى . ولم نعثر على المصدر الذى يمكن أن يكون المؤلف قد أخذ عنه - فأكثر ما يورده نقول عن غيره - ، بل لم نعثر على صوفى آخر تعرض لهذه الحال غير الهروى فى «منازل السائرين» ، بيد أنه تناوله على أنه قريب جداً من الخوف ، ولم يفهم الفرق الدقيق بين كلتا الحالين ، لهذا جاء حديثه عنه ساذجا ، إن قرب شيئاً فمن بعض أوصاف كيركجورد . أما فى النص الذى أوردناه ، فإن صاحبه قد فرق تمام التفرقة بينه وبين الخوف ،

---

(١) « جامع الأصول فى الأولياء ... » للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلى النقشبندى المجددى الخالدى ، ص ٣٥٧ ، القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م .

وراح يحلل فروقه الدقيقة فى تطورها من بدايته حتى نهايته ، سائرا فى تلك المنازل العشر المعروفة التى تعترض السالك فى طريقه وهو يتلبس بكل حالٍ حال من أحوال الصوفية ، ولا يعوز تعبيره الدقة فى شيء اللهم إلا ما اضطر إليه بحكم ميله إلى السجع . ومن الواضح أن عدم تمييز الهروى بين القلق والخوف قد أفسد عليه كل فهمه لفكرة القلق .

ولننظر فى التعريف الذى نحن بصدده الآن بإمعان . فنلاحظ أن المؤلف يميز فى تلك المنازل بين قسمين : الأول يشمل الست الأولى ، وقد عبر عنه « بصورة » القلق ، والثانى يضم الثلاثة الباقية ، وقد أطلق عليه اسم «درجة» القلق . ويقصد بالتمييز بين الصورة والدرجة أن يبين أن الأولى هى الأحوال التمهيدية المحققة لحال القلق ، والدرجة هى الأحوال الفعلية التى توجد حينما يتحقق القلق ويملك صاحبه . والصورة تعبر عن أحوال نفسية ، أما الدرجة فتعبر عن أحوال وجودية ، فهو بهذا التمييز إذاً إنما يريد بيان أن القلق جامع بين الجانبين : النفسى والوجودى .

لنتأمل إذاً الآن فى منازل كل قسم من هذين القسمين . أما منزلة البدايات فيقول عنها إن القلق فيها هو «تحريك النفس إلى طلب الموعود ، والسآمة عما سواه فى الوجود» . ومعنى

هذا أن القلق فى مبدأه هذا ثنائى الاتجاه ambivalent، يجمع بين الشوق والملال ، وهو ما سيقوله كيركجورد تماماً لما أن عرف القلق فقال : « إن القلق نفور عاطف وعطف نافر »؛[١] « وهو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف »[٢]. ولنلاحظ كذلك هذا التدرج فى انزلاق الموجود فى حال القلق ، وذلك فى قوله : « والسآمة عما سواه فى الوجود » ، أى أنه يبدأ بأن يفر المرء وينصرف — بحال عاطفية أخرى هى الملال — عن كل ما فى الوجود غير الموعود ، أعنى ما يقلق المرء عليه ، إذ القلق كما يقول هيدجر دائماً قلق «من أجل» أو «على»[٣]، بيد أن هيدجر يريد أن يستبعد من هذه «المن أجلية» كل تعين ، أما مؤلفنا هذا فلا يقول بهذا فى المنزلة الأولى ، بل يتركه للمنازل الأخيرة ، أعنى تلك التى تكوّن «درجة» القلق لا « صورته » .

---

(١) كيركجورد : « فكرة القلق » ، ص ٨٤ ، ترجمة فرنسية باريس سنة ١٩٣٥ Kierkegaard : *Le Concept de l'Angoisse*, tr. fr.

(٢) كيركجورد : « يوميات » ، ص ١٠٥ ، مذكرة رقم ٤٠٢ ، ترجمة انجليزية ، لندن سنة ١٩٣٨ Kierkegaard : *The Journals*, engl. tr.

(٣) هيدجر : « ما الميتافيزيقا » ، ص ٣١ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٨ M. Heidegger : *Qu'est-ce que la Métaphysique*, tr. fr.

ومن هنا كان تحليله أكثر تفصيلا من تحليل هيدجر فى هذه النقطة الجزئية .

وفى المنزلة الثانية ، أى فى الأبواب ، يكون القلق قلقاً «يضيق الخلق ، فيبغض إلى صاحبه الحياة ، ويحبب إليه الموت». وهذا القول يكشف لنا مرة أخرى عن أن هذا القسم من تحليل القلق نفسانى لا وجودى . إذ يتحدث هنا عن الأثر النفسى لظاهرة الاحتباس النفسى[١] المعروفة فى علم النفس ، وهى التى يطلق عليها نفس الاسم فى اللغات الأوربية كما هنا أيضاً . والمشابهة هنا قوية جداً بين ما يقوله المؤلف وبين ما أورده كل من كيركجورد وهيدجر . فالأول يقول : «إن القلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد ، ولا يستطيع منها فكاكا ، بل لا يرغب فى هذا ، لأنه خائف ، وما يخشاه المرء يغريه . والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة[٢]» . وهيدجر يقول : «إن القلق يقطع علينا الكلام[٣]» . وأما قوله إن القلق «يبغض إلى صاحبه الحياة ويحبب إليه الموت» — فنستطيع أن نجد له نظائر عدة فى

---

(١) راجع بوتونييه : القلق ، باريس سنة ١٩٤٣ : Boutonnier : *L'Angoisse*.

(٢) كيركجورد : « يوميات » ص ١٠٥ ، النشرة المذكورة .

(٣) هيدجر : «ما الميتافيزيقا» ، ص ٣٢ ، النشرة المذكورة .

مباحث هيدجر فى الموت وصلته بتلك الحال العاطفية ، فلا حاجة بنا إلى استشهاد .

وفى منزلة «المعاملات» نرى المؤلف يحلل لنا ما يؤدى إليه القلق من «توحُّش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلى عن الخلق» — فنراه يستخدم نفس الأفكار الدينية التى نراها عند كيركجورد وهيدجر . فهذا التوحش الذى طالما أشاد به كيركجورد فودّ لنفسه أن يكون «كشجرة الصنوبر المتوحدة ، منحازاً إلى نفسى ومتجهاً إلى الطبقات العليا ، وقائماً لا ألقى ظلا ، وليس غير الحمام الوحشى يستطيع أن يبنى عشه وسط غصونى» ، وهذا الشعور بالتخلى عن الحق والتوحش عما سوى الحق ، أى الله ، هو الذى قال عنه كيركجورد إنه فى هذه الحال «لا يكون الله ثمّ إلا من أجل الفرد[1]» ، وهذا النفور من الخلق والتخلى عنهم ، عن الناس «والحياة اليومية» بسقوطها كما حللها هيدجر — هو هذا الذى عبر عنه مؤلفنا هنا خير تعبير ، فجمع فى عبارته القصيرة هذه طائفة صالحة من المقولات الوجودية التى تكتشف بواسطة حالة القلق ، تلك الحالة الوجودية ذات المرتبة الأولى . فهذه المنزلة إذن تحدد موقف صاحب القلق من الجماعة والناس .

(١) مؤلفاته ، جـ ٧ ، ١٣٩

وفى المنزلة الرابعة ، منزلة الأخلاق ، نرى حالة الشوق وقد بلغت أوجها : فقد انحلت عقدة صبره ولم يبق فى قوس طاقته منزع ، وتولدت حالة جزع لا يبلغ مداها التعبير ، وذلك للهفته إلى الحق ، وهو ما يتحقق للمرء عند كيركجورد فى المرتبة الدينية فيقول : « إن العبقرية الدينية تكون عظيمة حقاً إذا ما غاصت بنفسها ، وأمام نفسها ، فى أعماق الخطيئة » ، حتى تستشرف من هذه الأعماق إلى الخلاص . وهذا يتم فى القلق ، لأنه « ينقل الروح التى تلقى بظلها أمام نفسها ، ظلها الذى هو عدم ومولد للخطيئة ، ينقلها إلى الروح التى تنطوى على نفسها وتصبح فيضاً وثراء وامتلاء »[١] . وذلك إنما يقع لأن القلق يفتح على باب الأبدية كما يفتح على باب العدم على السواء .

وفى هذه اللهفة المتحرِّقة إلى الأبدية تضطرب الروح « فى الفرار إلى المقصود ، عن كل ما يُنْتَظر فى السير إليه أو يقتضى الصدود » ، وهو ما يكون المنزلة الخامسة ، منزلة الأصول . إذ يصبح المرء مهموماً بالحال الجديدة التى فتحت له باب العلو وأخرجته عن البطون والمحايثة ، فيهرول إليها مسرعاً مضطرباً

---

(١) جان ڤال : « دراسات كيركجوردية » ص ٢٤٤ .

منصرفاً عن كل ما يشغله عنها . فكما يقول كيركجورد أيضا عن نفسه : « إنه القلق هو الذى أضلنى » . [١]

وفى المرحلة النهائية من القسم الأول تقع المنزلة التى تنقل من الجانب النفسى إلى الجانب الوجودى ، وهى منزلة الأدوية ، والقلق فيها « قلق يغـــالب العقل ويساور النقل » (ساوره = وثب عليه) ؛ فهنا نرتفع فوق التعـارض المعرفى بين العقل والنقل، لأننا صرنا فى المرحلة العليا للمعرفة، وهى التى تسيطر عليها ملـكة الوجدان ، فلا العقل كاف ، ولا النقل واف ؛ وفى هذا جرأة فى العبـارة ، وبخاصة فى القسم الثانى : « يساور النقل » ، إذ يشبه أن يكون قد قصد بها إلى الارتفاع فوق مرتبة الدين والوحى ، لأن القلق يكـشف بملـكة الوجدان عن مرتبة أعلى من هذا كله . وفى هذا نرى ما يشبه حملة كيركجورد على المسيحية الوضعية .

وهنا نصل إلى القسم الثانى والأهم فى هذا التحليل الرائع لحال القلق ، قسم « درجة » القلق ، لأنه القسم الوجودى الذى يعنينا حقاً فى هذا الموضع . فنراه يقول عن منزلة الولايات إن القلق فيها « قلق يصـفّى الوقت ، وينفى النعت » .

---

(١) « يوميات » ، عن سنة ١٨٤٣ .

والوقت هو كما يعرفه المؤلف نفسه فى موضع آخر من هذا الكتاب [١] : هو إما بمعنى الزمان الحاضر الذى هو واسطة بين الماضى والمستقبل ، أو بمعنى ما يصادف الصوفى من وارد يأتيه من تصريف الحق دون اختيار منه . والوقت الدائم عند الصوفية هو الآن الدائم [٢] ، وعلى هذا فإن الوقت يدل على الحاضر الخالص غير المهجَّن بشىء من الماضى أو المستقبل . ولهذا فان المؤلف يتطرق هنا إلى ناحية الزمانية فى القلق ، فيرى أن القلق يشعرنا بالحضور من بين آنات الزمان ، إذ يقول عنه إنه « يصفى الوقت » أى أنه يجعل « الآن » خالصاً صافيا ، فهو يمثل من الزمانية إذاً الآن الخالص Le pur instant .

ونظرته هنا نظرة نافذة كل النفاذ . فقد قررنا من قبل فى كتابنا « الزمان الوجودى » [٣] أن القلق يعبر عن الآن الحاضر ، ويقوم فى الآن ، خصوصاً لأننا لا نشعر فيه بالحركة ، والآن كما نعرف لا تجرى فيه حركة ، والشعور بالآن لا يتم حقاً إلا فى حالة القلق الهائل ، ولارتباط القلق

---

(١) ص ٣١٢ .

(٢) راجع : « اصطلاحات الصوفية » لكمال الدين عبد الرزاق الكاشى ، تحت المادة .

(٣) ص ١٥٣ — ص ١٥٤ .

بالآن ، نرى كيركجورد يربط بين السرمدية والقلق فيقول إن القلق صلة ما بين الزمان والسرمدية .

ومن هذا نراه يربط بين الزمان وبين الوجود عن طريق فكرة القلق ؛ وينظر إلى الزمان على أنه من نسيج الوجود ، وأن الوجود بطبعه متزمّن بالزمان فى كل أحواله . والحق أن الزمان عند الصوفية يغلب عليه أن يكون الزمان الوجودى وحده ، لأنه تعبير عن حالات وجودية يكون هو لُحْمَةً لها . ومن هنا نرى عندهم اصطلاحا غريباً مثل : « صاحب الزمان ، وصاحب الوقت والحال » ؛ ويعرّفه كمال الدين عبد الرزاق الكاشى بقوله : « هو المتحقق بجمعية البرزخية الأولى ، المطلع على حقائق الأشياء ، الخارج عن الزمان وتصرفات ماضيه ومستقبله إلى الآن الدائم : فهو ظرف أحواله وصفاته وأفعاله . فلذلك يتصرف فى الزمان بالطى والنشر ، وفى المكان بالبسط والقبض ، لأنه المتحقق بالحقائق والطبائع » [١] . فهو إذاً صاحب الوجود المتحقق ، أعنى أن صاحب الزمان والوقت والحال هو المتحقق بالحقائق والطبائع ، وفى هذا

---

(١) « اصطلاحات الصوفية » لكمال الدين عبد الرزاق الكاشى ، تحت المادة .

جمع واضح بين الوجود والزمان ، ما دام من يملك الواحد يملك الآخر .

أما الشطر الثانى من عبارته وهو أن القلق « ينفى النعت » ، فيعود بنا إلى مستهل هذا الحديث عن القلق حين قلنا إن القلق يكشف عن العدم عند هيدجر ، وإننا نشعر فى تلك الحال بانزلاق الموجود بأسره ، أى أننا نشعر بانتفاء التعينات فيصبح الوجود فى حالة هوية مطلقة ، هى والعدم سواء .

وهذا هو ما يفهم هنا من قول المؤلف إن القلق « ينفى النعت » ، أى ينفى كل صفة وبالتالى كل تعين ، وبالتالى يشعرنا بالسلب الخالص أو العدم . فالتشابه هنا بين هيدجر وبين المؤلف لا يحتاج إلى فضل بيان . ولولا أنه لم يتوسع فى شرحه لهذه الناحية ، لكنا عقدنا مقارنات أوضح وأكثر تفصيلا بينه وبين ما يسوقه هيدجر فى هذا الباب من تحليل بلغ الذروة فى العمق فى تفسير المدلول الوجودى للقلق بوصفه الكاشف عن العدم ، وبالتالى عن الوجود العينى ، أى عن الآنية ، ما دام العدم هو الشرط فى إيجاد هذا التحقق للإمكانيات على هيئة آنية ابتداء من المرتبة الذاتية ، أعنى من الوجود الماهوى .

والمرتبتان الأخيرتان ليستا غير تدرّج فى تحقق هذا المعنى . فبعد أن كان الانزلاق فى منزلة الولايات خاصاً بالصفات ، أعنى بالمعنويات ، نراه فى منزلة الحقائق «ينفى الرسوم والبقايا ، ولا يرضى بالعطايا والصفايا » (الصفيّة من الغنيمة = ما اختاره الرئيس لنفسه ؛ والجمع صفايا) ، أى يحدث الانزلاق بالنسبة إلى الرسوم أو الصور الحسية والأشياء الناقصة . وفى المنزلة النهائية ، منزلة النهايات ، يكون القلق قلقاً « لا يبقى شيئاً ولا يَـذَر ، ويُـغْـنى عن كل عين وأثر » ، أى يحدث فيه العدم الكامل لكل الموجود فتبلغ عملية الانزلاق الوجودى آخر مراتبها . وبعد أن كان القلق متعلقاً فى البدايات « بموعود » ، أى بشىء محدد ، صار قلقاً مطلقاً ، أى غير مرتبط بشىء معين ، فيصبح عدم التعيين ، كما يقول هيدجر ، «ليس فقط مجرد انعدام التعيين ، بل وأيضاً الاستحالة الجوهرية لقبول أى تعيّن » .(١)

وإن هيدجر ليشترط فى هذا الانزلاق أن يتم دفعة واحدة ، لا بنوع من السلب التدريجى ، وإلا لم نفهم حقيقة

---

(١) « ما الميتافيزيقا » ، ص ٣١ .

العدم شأن برجسون (١) الذى ظن العدم مجرد سلب منطقى ، فزعم أنه يأتى بنوع من التجريد المستمر بإسقاط كل تصوّر ذى موضوع ، مما جعله لا يدرك شيئاً من معناه الوجودى العميق . وهذا المعنى الذى اشترطه هيدجر ملحوظ بتمامه فى حالة مؤلفنا هـذا . لأن القلق عنده حال واحدة تجرى فى الوقت ، أى دفعة واحدة ؛ وضرورة التحليل هى التى ألجأتنا إلى هذا التمييز فى المقام بين منازل عِدّتها تِسْعٌ .

* * *

هذا أنموذج من بين مئات النماذج نقدمه مثلا لما عسانا أن نستخرجه من تحليل الأحوال كما يصفها الصوفية ؛ وفيه كما رأينا أبلغ شاهد على بُـعد المدى الذى وصلوا إليه فى هذا التحليل النفسى الوجودى معاً ، مما يجعل لدراستنا لأحوال الصوفية وتحليلات الصوفية العميقة عامة فائدتين جليلتين : الأولى أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها ونُـضفى عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودى الحديث ، حتى

(١) لا يقتصر الأمر على الجانب الميتافيزيقى ، بل يمتد كذلك الى الجانب الأخلاقى والسلوكى . فاللامتية مثلا نظرية وجودية خالصة ترجع فى أسسها الى تحليل فكرة الناس ، وضياع الذاتية بتقويمهم واعتبارهم . وسنعرض لتحليل اللامتية من وجهة النظر الوجودية فى مناسبة أخرى ، فالبحث فيها من هذه الناحية يتسع له المجال .

تتبدّى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية . والثانية أن يكون فى هـذه الدراسة من جانبنا نوع من الاستفادة والاستلهام ، واتخاذ نقطة البدء فى مذهبنا الوجودى العربى الذى نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة فى الحياة والوجود . ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوربيون من كيركجورد ومن إليه ممن يعدون آباء الوجودية الأوربية . وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودى أصولا من تاريخنا الروحى . وهذا على جانب من الخطر عظيم ، لأن العقبة الكبرى التى تحول بيننا وبين الصدور مباشرة عن كيركجورد مثلا هو أنه لا يمكن أن يفهم ، وبالتالى أن ينفذ إلى المرء تأثيره الروحى المولّد ، إلا فى داخل العالم المسيحى الأوربى الذى يجول فيه . وهذه العقبة هى الحائل الأكبر الذى جعلنى حتى الآن أتردد فى تقديم عرض شامل لمذهب كيركجورد إلى القارىء العربى ، لأنى لا أستطيع أن أفعل هـذا إلا إذا جعلته يجول فى عالم مسيحى خالص ، بل ومسيحى محدود ، هو المسيحية البروتستنتية . وعبثاً حاولت وسعى أن أجرّده عن هـذا الجو حتى أقدم النتائج الوجودية لتجاربه خالصة عن كل ملابساتها الدينية المحدودة ، حتى يكون فى الوسع تمثُّل فكره فى عالمنا العربى ، بحيث يصبح جزءاً من كياننا الروحى ننفعل به ويُجْرى فى

عقولنا عملية إخصاب كتلك التى أحدثها فى أمثال هيدجر ويَسبرز ومن إليهما من الوجوديين .

وعلى الرغم من أن التفسيرات المتوالية لفكر كيركجورد تتباعد شيئاً فشيئاً عن العوامل الفعالة فى تكوين مذهبه ، حتى تعرضه عارياً عن ملابسات التجربة الإيمانية المسيحية ، فإن الذى لاشك فيه أن فى هذا كثيراً من التشويه لحقيقة مذهبه ، وبالتالى فيه إفقاد لقدر كبير من قوة تأثيره الخصب المولد . وليس معنى هذا مطلقاً أن الوجودية فى نتائجها النهائية دينية النزعة ، كلا ، بل إنها بالأحرى توغل فى الاتجاه المضاد ؛ وإنما نِقاط البدء فى التجارب الوجودية هى وحدها فى أصولها الأولى — البعيدة بعض البعد — التى تعدُّ دينية . فهيدجر مثلا يكاد أن يستخدم أكثر المقولات الدينية المسيحية : من خطيئة وهبوط وعلو وشخصية الخ ؛ بيد أنه يجردها فى النهاية من كل مدلول دينى حتى يجعلها وجودية عامة خالصة .

فهذه العقبة الكؤود فى سبيل العربى ، والمسلم خصوصاً ، يزيلها نهائيا ما أثبتناه فى هذا البحث من إمكان اتخاذ الصوفية العربية بمثابة كيركجورد عند الوجودية الأوربية . وفى هذا من الأهمية الكبرى مالا يحتاج إلى فضل بيان .

وهنا يجب أن ننبه إلى مسألتين : أما الأولى فهى أن يظن

بنا المبالغة فى التأويل واعتساف المشابهات بأى ثمن . ونحن نقرر واثقين أن الصلة بين الوجودية المعاصرة وبين كيركجورد لا تزيد كثيراً عن الصلة بين الصوفية الإسلامية وبين المذهب الوجودى . إنما يسوقنا إلى هذا الظن أمران : الأول ضآلة تعمقنا للتصوف الإسلامى وخصوصاً فى عصوره المتأخرة أى بعد القرن الرابع ، مما لا يجعلنا نتصور بدقة إمكانَ وجود أوجُه تشابه واتفاق بينه وبين مذهب معاصر لنا يقوم على مستلزمات روحية مفقودة أصولها فى عالم الحضارة العربية . والثانى نسياننا أو تناسينا لنشأة المذهب الوجودى عن فكر كيركجورد ، فنتخذ من الصورة الحالية له عند هيدجر حداً للمقارنة ، مع أن الواجب أن نعقد المقارنة بين كيركجورد كما هو فى كتبه دون تأويل الشراح والنقاد الذين باعدوا كثيراً بين تفسيراتهم وبين حروف كلامه . يضاف إلى هذين الأمرين أن ندخل فى حسابنا عامل التطور فى الفكر الأوربى ، لأن كيركجورد قد ابتدأ بدوره من هيجل الذى يمثل نقطة عليا من نقاط التطور الروحى الأوربى . فإن حسبنا حساب هذه العناصر الثلاثة فى تقديرنا ، لا يبعد علينا أن نعترف بما قررناه من أوجه اتفاق أو تلاقٍ بين التصوف الإسلامى وبين المذهب الوجودى ، بحيث يصلح هذا التصوف أن يكون نقطة

من نقاط البدء فى الفهم الوجودى ، كما كان كيركجورد .

وفى وسعنا أن نُحكم هذه المشابهة على نحو أظهر ، فنشير إلى المنهج الذى بدأ منه كيركجورد فى تحليلاته الوجودية وهو اتخاذ القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودى . وهو بعينه ما يفعله الصوفية المسلمون ، وبخاصة الحلاج والسهروردى وابن عربي . فالحلاج قد تمثل خصوصاً حياة المسيح ، فراح يحياها وجودياً ويعبر عنها فى صورة إجمالية قد تصلح أساساً لتحليلات وجودية . ويمتاز خصوصاً من بين بقية الصوفية المسلمين - فيما عدا السهروردى إلى حد ما ، وابن سبعين إلى حد كبير - بأنه "حىّ" فلسفته تماما كما فعل كيركجورد . وفى وسعنا إذن أن نطبق عليه ما يطبقه النقاد من تمييز بين كيركجورد وبين هيدجر أو يسپرز ، ونعنى أن كيركجورد فيلسوف وجودى ، بينما هيدجر ويسپرز فيلسوفان « فى » الوجود ، أو مُـفَـلْـسِـفان للوجود . فكما يقول نقولا برديائيف الذى أبرز خصوصاً هذه التفرقة إن كيركجورد يريد أن تكون الفلسفة نفسها وجوداً ، بدلا من أن تكون مجرد بحث فى الوجود . أما الفلسفة كما هى عند هيدجر ويسپرز فما هى إلا فلسفة "فى" ، أو تتخذ موضوعها ، الوجود[1] . والحلاج

(١) نقولا برديائيف : « خمسة تأملات فى الوجود » ، ترجمة فرنسية ص ٥٩ ، باريس سنة ١٩٣٦ Nicolas Bérdiaeff : *Cinq Méditations snr l'Existence.*

قد أراد هو الآخر - إلى حد كبير - أن يجعل فلسفته - إن صح هذا التعبير - وجودا ، أى أن يحيا آراءه ، ويكون فى تجاربه الحية تصوير لمذهبه فى الوجود . ومن هنا لا يمكن بالنسبة اليه أن نفصل حياته عن فكره ، فقد حيّ ما قال ، وقال ماحى ، ولهذا كان من فضل ماسينيون الأكبر أنه تنبه إلى هذه الناحية ، فدرس الحلاج على هذا الأساس ، وإن لم يقل بهذا صراحة [١] . والسهروردى لا يزال البحث فى حياته فى مستهله ، ومن حسن الحظ أن الذى توفر على دراسته يلوح أنه على شعور بهذا الجانب فى فهم السهروردى ، لأنه مشارك فى الفلسفة الوجودية بترجمته لهيدجر ، ونقصد صديقنا هنرى كوربان [٢] ، ولهذا جاءت

---

(١) راجع خصوصا بحثه الصغير الأخير « المنحنى الشخصى لحياة الحلاج » الذى ترجمناه فى كتابنا « شخصيات قلقة فى الإسلام » ، ص ٦١ — ص ٩١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٢) راجع بحثه بعنوان « السهروردى الحلبى ، مؤسس المذهب الإشراقى » ، وهو الذى ترجمناه فى كتابنا « شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ٩٣ — ص ١٣٥ ؛ وراجع له كذلك « العناصر الزرادشتية فى فلسفة السهروردى شيخ الاشراق » ، طهران سنة ١٩٤٦
Henry Corbin : *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* (من نشرات « جمعية الايرانيات » : نشرية انجمن ايرانشناس رقم ٣) .

دراسته الأولى الإجمالية للسهروردى ملونة — إلى حدما — بهذا التفسير الوجودى . لكن لايزال المجال مع ذلك واسعاً لدراسة كل من الحلاج والسهروردى المقتول على ضوء ماقررناه هاهنا . ويمكن قطعاً أن نضم إليهما ابن سبعين ، هذه الشخصية الغريبة الشائقة بأقوالها وأفعالها ، وبخاصة فعلها النهائى الحاسم الذى قضت به على حياتها ، فكان فَعْلة وجودية من الطراز الأول ، لابد أن تكون قد قامت على أسس وجودية ، ونعنى بذلك انتحاره بقطعه أحد شرايينه ، وهو عمل إرادى واع لنفسه لا نكاد نجد له مثيلا فى تاريخ الفكر العربى .

ولهذا نشعر نحن من جانبنا بحافز قوى إلى التوفر على دراسته ، خصوصاً وأنه مهمل إهمالا مخزيا حقا . أما ابن عربى فقد كان مجرد فيلسوف فى الوجود . وليس فى حياته كما نعرفها ما يدل على أنه حىَّ شيئاً من آرائه ، ولهذا لا تشوقنا شخصيته بقدر ماتشوقنا شخصيات أولئك الذين ذكرناهم ، فهو رجل معرفته أكبر من روحه . وهذا واضح خصوصاً فى نزعته الأنسكلوپيدية الواضحة ، مما من شأنه أن يجعل شخصيته غير واضحة المعالم ، لأنها لا تستقر على عمود محدود ، ولا تلبس صورة معينة . وأكبر شاهد على هذا كتابه الرئيسى «فصوص الحكم» : فبينما نرى الحلاج يقتصر على شخصية المسيح من

بين الشخصيات الدينية التى يحيا تجربتها وجودياً ، ونرى السهروردى يميل خصوصاً إلى جبرائيل وزرادشت مع تأثر عام بأنبياء « العهد القديم » ، نجد ابن عربى بحكم نزعته الأنسكلوبيدية التوفيقية syncrétique بله التلفيقية éclectique يضم الأنبياء جميعاً فى تجربته — العقلية ؟ — الوجودية .

والمهم فى هذا كله أن كيركجورد يبدأ من نفس الأسس التى يبدأ منها صوفيتنا هؤلاء : أعنى التاريخ الدينى ، ونقل حواصله إلى تجارب وجودية ، بحيث تلعب القصص الدينية فى تكوين المذهب الوجودى نفس الدور الذى تلعبه الأساطير الأفلاطونية فى تكوين فلسفة أفلاطون . ولهذا فليس بعجب أن نرى النتائج التى يصل إليها كيركجورد من هذه الأسس تشبه كثيراً النتائج التى يعرضها السهروردى مثلا — أو على وجه التخصيص — فى مقالاته التى كتبها فى صورة أمثال . وإن هاهنا لمجالا واسعا للمقارنة بين كلا الرجلين فى هذا الباب ، يمكن منه خصوصا أن نستشرف إلى آفاق جديدة من الفهم العميق — الفهم الوجودى — لمذهب السهروردى . فعسى الذين يعنون به أن ينتبهوا إلى خطر هذه الناحية فى دراسته . هذا فضلا عما يفيده عموما عند المقارنة بين

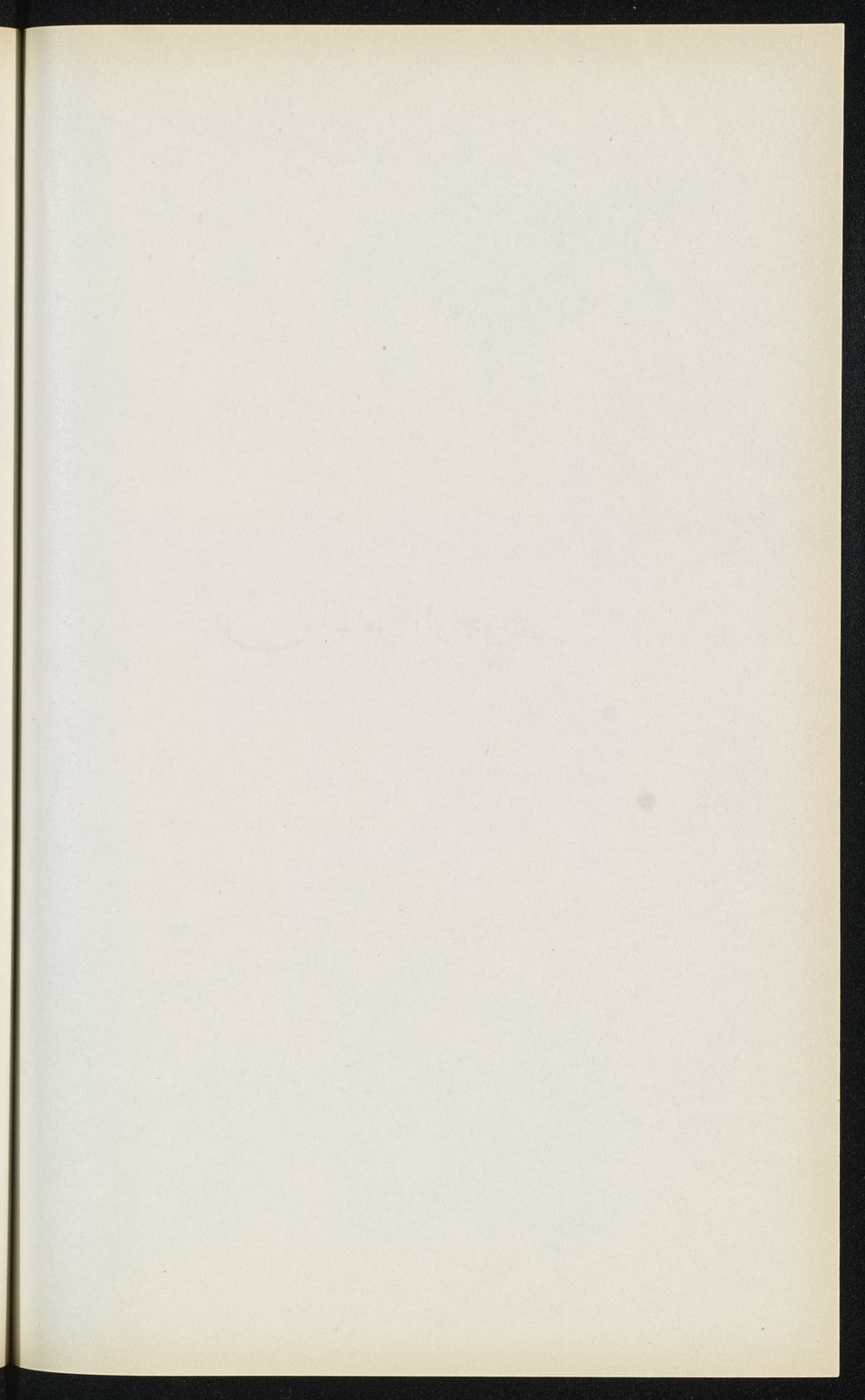
كيركجورد وبين السهروردى أو الحلاج أو ابن سبعين ، خصوصا من أجل إيضاح مذاهب هؤلاء .

ولعل فى هذا البيان بعض الغنية لتوكيد ما ذهبنا إليه من وثاقة الصلة — الفكرية طبعا ، لا التاريخية ! — بين التصوف الإسلامى والمذهب الوجودى . وتلك هى المسألة الأولى التى أردنا التنبيه إليها .

أما المسألة الثانية فهى أننا نخشى أن يتبادر إلى بعض الأذهان المتسرعة أننا بتوكيدنا لقيام تلك الصلة وإمكان اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدراً نصدر عنه فى مذهبنا الوجودى العربى الذى نريد إقامته فلسفةً شاملة لجيلنا هذا فى هذا العصر — نقول نخشى أن يُفهم من هذا دعوة إلى نبذ كيركجورد وهيدجر ويسپرز وبقية الوجوديين الأوربيين . فما أبعد هذا عن فكرنا ! فلولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذنا الأصول العربية المصادر الوحيدة للتأثر فى هذا الباب . لهذا نقرر بكل قوة أن هؤلاء سيظلون أيضاً ، ويجب أن يظلوا دائما من أهم المصادر الأصلية التى نصدر عنها فى تفكيرنا الوجودى ، ومعنى هذا أن نتمثل كلّ تجاربهم وأفكارهم ونحياها بكل قوانا ، إلى أن

يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم متينة القواعد .
وحتى لو تحقق لنا هذا ، فلن ننبذ هؤلاء أبداً ، بل نودعهم حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة — تلك الحدود التى نرجوها مترامية الأطراف — شاكرين لهم زيارتهم الخصبة المبدعة لعالمنا الفكرى ، قائلين لهم : إلى اللقاء فى الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة . ومن يدرى ! لعلهم أن يصبحوا آنذاك هم الآخرون من عشيرتنا الأقربين !

فن الشعر الوجودى



الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر ؛ والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية .

فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود : إحداهما للتعبير عن الإمكان ، والأخرى للتعبير عن الآنية . والوجود إمكان وآنية معاً ، ولهذا كان الشعر والفلسفة متكاملين ، ولا غنى للواحد عن الآخر . ومع ذلك فلا يستأثر كل منهما بأحد الجانبين ، بل يعمل فى الواحد لحساب الآخر : فالشعر يعمل فى الإمكان ليحيله إلى آنية ، لكن فى مملكة القول الموزون ؛ والفلسفة تعمل فى الآنية كيما تردها إلى ينبوعها من الإمكان ، وهذا يتم كذلك فى مملكة القول المنطقى . لذا يلتقيان معاً فى الوجود وهو يكشف عن ذاته من الإمكان إلى الآنية .

وبهذا التفسير الوجودى لماهية كل من الشعر والفلسفة تسقط كل المعارضات [1] التقليدية فيما بينهما مما هو نتيجة لسوء فهم كليهما . وأولاها القول بأن الفيلسوف محصور « فى وسط » مذهبه ، وأن الشاعر والفنان عموما موضوع « أمام » آثاره ويعنون بهذا أن الفنان منفصل عن إنتاجه ، وأن الفيلسوف

---

(١) راجع ألبير كامى : « أسطورة سيسيفوس » ص ١٣٣ وما يليها ،
Albert Camus : *Le Mythe de Sisyphe* باريس سنة ١٩٤٢

مغلق عليه فى نطاق مذهبه . لكن الفلسفة الوجودية تنكر على الفيلسوف هذا الانغلاق فى المذهب ، ومن هنا كانت ثورتها المعروفة ضد المذهب وروح المذهب Système ، لأنه لكى يفلسف الوجود فلابد له أن يحياه ويتمثله ، وبالتالى أن يُدخل الوجود فى نفسه بدلا من أن يغلق عليه فيه ؛ كما أنها من الناحية الأخرى لاتتصور الشاعر إلا وقد حَىَّ نظراته من باطن ، فنفذ فيها ونفذت فيه . واعتراض ثانٍ هو القول بأن الفلسفة تنشد الوحدة فى النظرة إلى الوجود والحياة ، بينما الفن أو الشعر ينشد التعدد بحيث لا يرد إلى مركز منظور واحد لأنه يميل إلى التفاضل والجزئيات ، بينما الفلسفة ترمى إلى التكامل والتنظيم المذهبى والكليات . وأصحاب هذا القول يتناسون حقيقة جوهرية ، هى أن الشعر الممتاز هو الذى يجرى فيه عِرْق واحد ، ويحكمه مزاج واحد ، بحيث يمكن رده إلى مايسميه شارل دى بوس باسم الزمن الموسيقى tempo ، أعنى النغمة السائدة المتكررة فى شعره ، كما هى الحال تماماً فى « الفكرة السائدة » التى تتفرع عليها أقوال الفيلسوف وعندها تتوحد . واعتراض ثالث هو القول بأن عالم الشاعر هو عالم الخيال ، بينما عالم الفلسفة عالم الواقع . وهو قول إن قصد منه التعبير عن التفرقة بين الإمكان والآنية ، فلا اعتراض لنا عليه ؛

وفى هذه الحالة لا يكون لهم أيضاً القول بالتعارض بينهما وفقاً لهذه التفرقة ، كما هو ظاهر مما قلناه . وإن قصد به إلى القول بالتعارض بينهما على أساس أن الواحد وهم ، والآخر حقيقة، فإنه بيِّن البطلان ، لأن الوجود نسيج من الآنية ، أو الواقع، والإمكان ، ولا محل إذاً بعدُ لهذه الأحكام التقويمية من حيث الحق ، إذ لا تفاضل عند الوجود بين كليهما ، بل هما عنده سيان . فإن قيل إن التفاضل ليس من جانب الوجود بما هو وجود ، بل من جانب الكاشفَيْن عن الوجود : الفيلسوف والفنان ، فإن هذا لا يقل عن القول السابق بطلاناً ، ففى شعور كليهما فى تجربتهما الكشفية ، الحقّ فى الواحد كالحق فى الآخر . فليس الفيلسوف هو الذى يؤكد وحده أن عالمه الفكرى هو الحقيقى ، بل الشاعر كذلك ، وهو ما عبر عنه هيلدرلن أجمل تعبير فقال : «أن يصير (الشاعر) ذاته ، ذاك هو الحياة ، وما نحن إلا الحلم » . وفى هذا توكيد كبير للحق فى العالم الشعرى ؛ فهو لا يكتفى بالقول بأن الحياة الحقة أو الوجود الحق هو عالم الشعر ، بل يدمغ العالم الآخر ، عالم الآنية أو الوجود فى العالم، بأنه هو الحُلم والوهم . وهيلدرلن يكرر هذا المعنى بكل قوة فى كثير من المواضع ، ويؤكده إلى أعلى درجة فى ختام قصيدته :

«ذكرى Andenken» ، حيث يقول : «لكن ما يبقى ، الشعراء هم الذين يؤسسونه» ، وكلمة «يؤسسونه» هنا لها ملء معناها ، إذ يراد بها ، كما يفسر هايدجر في محاضرته العميقة عن «هيلدرلن وماهية الشعر» أنه : «إذا كان (الشعر) في جوهره تأسيساً ، فهذا معناه : وضع أساس ثابت راسخ» ؛ «إن الشعر تأسيس للوجود بواسطة القول . وما يبقى ليس إذاً مخلوقاً مما هو زائل عابر . فإن البسيط لا يقبل مطلقاً أن يُستخرج مباشرة مما هو معقد ، والمقياس لا يوجد فيما هو شاسع . ولن «نجد» الأساس في الهاوية . والوجود لا يكون أبداً هو الموجود (الوجود : يقال بمعنى مطلق ، والموجود : يقال عن المتحقق على هيئة آنية ، والأول لا يتحقق بتمامه ، وإذاً فلا يمكن أن يصير موجوداً أي شيئاً متحققاً عينياً في الآنية) . لكن نظراً إلى أن وجود الأشياء وماهيتها لا يمكن مطلقاً أن ينتجا عن حساب (دقيق) ولا أن يشتقا من الموجود المعطى فعلا ، فإنه من الواجب أن يُخلقا ويوضعا ويُعطيا بحرية . وهذا الإعطاء الحر هو التأسيس[1]» .

---

(١) مارتن هيدجر : «هيلدرلن وماهية الشعر» ، في : «ما الميتافيزيقا الخ» ، ترجمة فرنسية ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، باريس سنة ١٩٣٨
Martin Heidegger : "Hölderlin und das Wesen der Dichtung in "*Qu'est-ce que la Métaphysique*, etc. tr. fr. (لم نستطع الحصول على الأصل الألماني) .

ذلك أن الشاعر يخلق عالماً من الوجود قائماً بذاته ، ويملك من الحقيقة قدر ما يملك عالم الفيلسوف فى نظر صاحبه . بل لعل الشعور عند الأول أقوى منه عند الفيلسوف ، فنحن لا نوقن بحقيقة شىء يقيناً كاملا إلا إذا كنا نحن الذين خلقناه وأبدعناه، لأننا نشعر آنذاك بأنه جزء من كياننا صادر عنه ، فله من الحقيقة بقدر ما لكياننا ، ولهذا كان للكون من الحقيقة فى نظر الله ، مبدعه، أكبر مماله فى نظرنا، ومن هنا كان تنكرنا للكون فى كثير من الأحيان . والفيلسوف — غير الوجودى — ينظر إلى عالمه كأنه أمامه يتأمله بوصفه موضوعا فى ذاته ، لهذا فإن شعوره بحقيقة هذا العالم أضعف كثيرا من إحساس الشاعر نحو حقيقة عالمه . أما الفيلسوف الوجودى فيتساوى فى شعوره من هذه الناحية مع الشاعر الوجودى لأن كلا منهما يؤسس عالمه ويبدعه ، عالمه الإنسانى الذاتى ، ولا حقيقة خارج هذا العالم عند كليهما ، وعالمهما واحد فى مجموعهما ، أو على الأقل العوالم الأخرى — من فزيائى وما إليه — فى مرتبة دنيا بالنسبة إلى الوجود الذاتى الذى هو عالم كل من الفيلسوف والشاعر الوجوديين .

وكما أن الله — فى نظر أكثر المذاهب الدينية والفلسفية

المشايعة لها — يخلق الكون بواسطة الكلمة (اللوغوس λογος)
كذلك الشاعر الوجودى يخلق عالمه بواسطة الكلمة ، كلمته
هو ، أعنى القول الموزون . والفارق بينهما هو فى أن كلمة الله
نظر إليها على أنها عقلية — نؤيتا νοητα فى النوس νοῦς —
بينما كلمة الشاعر عاطفية انفعالية ، ولذا كانت الأولى صوراً
ومعقولات ومُثُلا ، بينما الثانية — لأنها انفعالية ، والانفعال
لا يعبر عن نفسه تعبيراً صحيحاً كاملا إلا بالألفاظ الموزونة
والأصوات ذات التوقيع النغمى — موزونة موسيقية .
والفارق كذلك أن كون الله كونٌ متحقق عينى ، أما كون
الشاعر الناشىء عن كلمته فإمكان مجرد . ولهذا قلنا فى
« استهلال » ديواننا « مرآة نفسى » : « أيها الشعراء ! ألا
فلتشاركوا الرب فى فعل الخلق ! » — ونحن إنما نقصد إلى
هذا المعنى .

وبهذا نعطى المعنى الاشتقاقى لكلمة الشعر فى اللغات
الأوربية — ποίησις من الفعل ποιέω = يخلق — تمام
معناه . فهو لا يفهم حقا إلا بهذا التفسير الوجودى لماهية
الشعر . ومن هنا نستطيع أن نعرّف الشعر الوجودى بأنه :
« الإبداع فى عالم الإمكان » ، بمعنى أنه يَعَض على الممكن

حتى يحيله إلى واقع بواسطة اللغة الموزونة . وهو فى إبداعه فى عالم الإمكان إنما يحيل الإمكان إلى الذاتية ، وهو لهذا ذو نزعة إنسانية وجودية كاملة . بل إن النزعة الإنسانية — بالمعنى الذى أعطيناه لها فى محاضرتنا الأولى — لا تتحقق بأجلى مظاهرها بقدر ما تتحقق فى الشعر ، من بين ألوان النشاط الروحى الإنسانى ، «لأنه يبدع ويخلق» ، وبالتالى يضيف إلى الإنسان الصفة الأولى للربوبية — وإن اختلف المعنى لها فى كلتا الإضافتين .

أما كيف يتمّ هذا الخلق الشعرى ، فهو ما عبرنا عنه فى « الاستهلال» المشار إليها بقولنا فى عبارة مركزة كل التركيز: « الشعر روح يُطْـلِـقها الخيال من عِقال الزمان ، فَتُـردِّد آهةَ الخلق الأول ممزوجةً بدموع الإمكان » .

فالشعر روح لأنه لا يعمل إلا فى الإمكان ، والإمكان بمعزل عن كل مادة ، إذ هو نوع من الصورة الخالصة ، وإلا فإنه إذا خالطه شىء من المادة ، لانتقل إلى نطاق الواقع وبالتالى إلى هيئة الآنية . لكنه أيضاً ، ككل صورة وككل إمكان ، يصبو إلى التحقق وإلا بقى إمكانية معلقة . وهذا التحقق يتم بواسطة مادة خاصة هى اللغة ، وبنوع منها خاص

يتحدد وفقاً لموضوعه وهو « آهة الخلق الأول » . فالآهة انفعال ، وكل انفعال لا يعبَّر عنه كاملا إلا بالموسيقى . وجمع الشعر بين تحقيق الإمكان وبين التعبير عن دموع هذا الإمكان غير المتحقق فى الآنية هو الذى يعطيه طابعه الخاص بين الفنون . فتحقق الإمكان بالقول يتم على نحوين : نحو فيه صرخة الوجود وهو يستشرف إلى الآنية ، ونحو فيه الإمكان المجرد عارياً عن كل انفعال ؛ والأول هو ما يقوم به الشعر ، والثانى هو ما يقوم به النثر . والموسيقى إنما تحقق الإمكان مجرداً عن كل تعيين وتحديد ، ولهذا فعند شوپنهور : « أنها وحدها من بين الفنون التى تعبر عن الوجود فى وحدته المطلقة ، لا عن هذا الجزء أو ذاك كما تفعل بقية الفنون — فهذه تعبر عن صور متعددة جزئية للوجود . . . وهى تعبر فى لغتها تعبيراً كاملا صادقا عن إرادة الحياة فى جوهرها كله ، لا فى أجزائها وأطوارها المختلفة المتعددة : فلا تعبر عن هذا الألم أو ذاك ، ولا عن هذا السرور أو ذاك ، وإنما تعبر عن الألم كله والسرور كله ، فى جوهرهما وطبيعتهما » ، كما قلنا من قبل فى عرضنا لنظرية شوپنهور فى الموسيقى [١] . وهو كلام

(١) راجع كتابنا « شوپنهور » ، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٥ .

لو ترجم بلغة الوجودية لكان معناه أن الموسيقى تعبر عن الوجود المطلق الممكن فى جوهره العام غير المحدد على وضع خاص . أما الشعر والنثر فكلاهما يعبر عن الوجود الممكن ، لا فى إطلاقه ، بل فى أحواله الجزئية ، وإن تفاوت حظهما من الجزئيـــة : فالشعر أقرب إلى الوجود المطلق منه إلى الوجود الجزئى لأنه ينطوى على عنصر الموسيقى ؛ والنثر أقل منه حظاً من الوجود المطلق ، وبدرجة كبيرة ، وعلى نحو يتدرج وفقاً لبعده عن الموسيقية .

ولنضرب لهذا مثلا «بالسمفونية التاسعة» لبيتهوفن ، فإنها — فيما عدا الكورس الذى أساء إليها كل الإساءة — تمثل الوجود المطلق غير المتميز وهو يصبو إلى التحقيق فى عالم الصوت الرنان ؛ بينما نجد قصيدة مثل قصيدة «الناقوس» لشلر لم تستطع ، مع اتحادهما فى الموضوع ، إلا أن تتصور فكرة الخلق أو التحقيق للوجود المطلق فى نواح وموضوعات وصور محدودة . وهذا من الأسباب الرئيسية التى جعلتنا نقرر فى أول حديثنا هذا أن الشعر أقرب الفنون إلى الوجودية ، وذلك أن الوجودية لا تقف مطلقاً — ولا تستطيع أن تقف — عند الوجود المطلق أو المرتبة الذاتية أو الوجود الماهوى

الخالص، بل ترى الانتقال إلى الآنية ضرورياً ، فالسقوط فى العالم على هيئة آنية أمر واجب ضرورى يقع للوجود ، شاء أو لم يشأ ، والعلة فى ضرورته هى الزمان . ولهذا لا تكفى الموسيقى للتعبير عن الوجودية تعبيراً كاملا ، لأنها إنما تقتصر على الوجود المطلق ، ولا تتعلق بالنزوع من جانبه الإمكانى إلى التحقق أيا كان ، اللهم إلا إذا كان هذا شاملا للوجود المطلق فى عمومه . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن التحقق على هيئة آنية لا بد أن يتم على نحو محدد ، وذلك بنبذ إمكانيات واتخاذ إمكانية واحدة هى التى تتحقق . والشعر — وإن عبر عن الإمكان وحده ، — فإنما يعبر عنه من جهة نزوعه إلى التحقق فى الآنية ، أى إلى التحقق على نحو محدود ، بيد أنه لا يقتصر على جانب واحد من جوانب الممكن ، بل يحاول جهده أن يحقق أكبر قدرٍ من أوجهه .

وهو فى محاولته تحقيق هذه الأوجه لا يرمى إلى التحقق الخالص يتخذ منه موضوعه ، بل يساور هذا العمل فى النقطة التى عندها يصبو الوجود الممكن إلى الآنية ، ولذا يتصف بكل الصفات التى تتميز بها هذه النقطة الوجودية المليئة بالمعانى . وهذه الصفات هى أولا : الجزع . وذلك أن

الوجود كما نعرف « مهموم » بتحقيق إمكانياته ؛ فهذا الهم إذاً حالة عاطفية أو انفعالية أولى من بين ما يعبر عنه الشعر . وهو لا يتناوله إلا من جانبه العاطفي الخالص ، فلا يأخذه إلا فى ذاته وقبل أن يستحيل إلى اهتمام ، وإلا خالطت « روح » الشعر بُـضعة من المادة. فإن تيسر له تحقيق شيء من إمكانياته، خرجت هذه المتحققات من ميدان الشعر وانتقلت إلى النثر العلمى أو إلى النثر عموما وفقاً لمراتب تحققها . وفى هذا التحقق تُـنبذ إمكانيات ؛ والوجود حريص كما قلنا على تحقيق « كل » إمكانياته ، إن استطاع ؛ ولهذا فإن الجانب المنبوذ من أوجه إمكانياته يصرخ ؛ أو يصرخ الوجود كله « جزعا » على هذا النبذ الذى بتر منه أجزاء . وهذا الجزع هو ما يقوم الشعر ثانياً بالتعبير عنه . والموسيقى تعبر عن « الجزع » ، لكنها إنما تعبر عن الجزع العام للوجود المطلق فى عدم إمكانه تحقيق كل إمكانياته بوجه عام ؛ أما الشعر فيعبر عن «جزع» خاص ، مهما تعدد مقداره .

وهذه الصرخة الوجودية هى التى عبرنا عنها بقولنا : « آهة الخلق الأول » . فالخلق الأول هو التحقيق الأول ، أعنى التحقيق الآنى . وهو بحكم نقصانه الضرورى لنفوذ العدم إليه — العدم الذى هو الهوة القائمة فى نسيج الوجود المتحقق

والذى يمثل نبذ ما نُـبِـذ من إمكانيـات ـ يجزع على حاله أو بالأحرى والأدق : يجزع فيه الوجود على حاله التى آل إليها ، وليس أمامه إذاً إلا أن «يتأوه»، لأن نبذ الإمكانيات ضرورى وإلا لم يتحقق شىء ، ومن هنا كان العدم شرط الوجود فى المذهب الوجودى . وأمام الضرورة لا يستطيع المرء إلا أن يزْفر ويتأوه ؛ وتلك هى آهة الخلق الأول . وهذه الآهة إنما تصدر عن جانب الوجود المتحقق ، وأما جانب الوجود غير المتحقق ، أعنى الإمكان الباقى ، فهو يبكى على حاله الخاصة ؛ ولهذا قلنا إن هذه الآهة « ممزوجة بدموع الإمكان » . فالآهة والدموع يعبران معاً عن الحالة الانفعالية التى يبديها كلا شطرى الوجود وهو بسبيل التحقيق .

ذلك فيما يتصل بالإمكان قبل التحقيق . أما الإمكان بعد التحقيق فتتمثل فيه الصفة الثانية للنقطة الوجودية التى هى موضوع الشعر ، ونعنى بها القلق . فلقد كان الوجود «مهموماً» بتحقيق إمكانياته ، فكان عن هذا همه ثم جزعه . والآن وقد تحقق منه جانب ، فهو « يقلق على » هـذا الجـانب . ونحن عرفنا فى محاضرتنا الثانية معنى هذا القلق ودرجاته ، وقلنا إن القلق إما أن يكون على موضوع معين ، أو يكون على موضوع عام غير معين ؛ وهذا المعنى الثانى هو الأحرى بأن يكون المعنى

الوجودى للقلق ، وهو أيضاً الذى تستطيع الموسيقى وحدها التعبيرَ عنه بكل صفائه وتجرده عن كل تعيُّن . أما الشعر فلا يستطيع الارتفاع إلى هذه الدرجة العارية عن كل تحديد إلا فى اللحظات العليا منه. وفى هذه الأحوال يكون أقرب إلى الموسيقى الخالصة .ولذا كانت الشواهد عليه فى الإنتاج الشعرى العام للإنسانية ضئيلة كل الضآلة ، ونذكر من بينها خصوصاً قصيدتين لجيته: «الحنين السعيد»، و«لقاء»، وكلتاهما فى «الديوان الشرقى». ففيهما تعبير عن القلق العام وبخاصة الأولى منهما ، وإن كان جيته مع ذلك - بحكم الشعر - قد اضطر إلى تصوره خاصاً فى القصيدة الثانية ، فعبر عنه بمناسبة حالة معينة ، هى حالة حاتم وزليخا - أو جيته ومريانه فون ڤليمير - ؛ رامياً فى الوقت نفسه إلى أن تكون عامة المدلول [١] .

وهذا القلق الذى فيه يقلق الوجود على نفسه بعد أن تحقق طرف من إمكانياته، ذو فروق ومراتب . فهو يبدأ من القلق على أحوال جزئية ، مما يتمثل فى الأحوال العاطفية للهجر والفراق وما إليهما فى باب الحب ؛ ويعلو فى مراتبه حتى يكون القلق على إمكانية الوجود بالنسبة إلى كائن ما ؛

(١) راجع ترجمتنا « للديوان الشرقى للمؤلف الغربى » ، ص ٢٢ — ٢٤ ، ص ٤٠ — ٤١ ، ص ١٠٩ — ص ١١٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٤.

مما يتمثل فى الموت ؛ ويستمر فى علائه حتى يبلغ أوجه فى القلق العام . وهو على نحوين : قلق على ما كان، وقلق على ما سيكون ؛ وموضوعات الأول مثل الخطيئة والشر والحماقة ، التى تبلغ نهايتها فى « الملال » ، وهو الذى فيه يتحقق القلق العام على ما كان بالمعنى الأعمق الأشمل ، أما تلك الموضوعات فما هى إلا تمهيدات يخالطها جانب من الأحوال الجزئية ؛ أما القلق فى حال «الملال» فهو قلق عام من الوجود كله على هيئة الآنية . فإن الآنية فى سقوطها الشامل حينما تبلغ مرتبة الشعور بذاتها كاملا تستولى عليها حالة الملال . أما موضوعات القلق العام على ما سيكون، فأهمها التحرق إلى اللقاء الكامل لكل الموجود بعد أن انفصل فى حضن الوجود المطلق إلى إمكان وآنية ؛ والنزعة إلى الاتحاد بالكل فى نوع من وحدة الوجود الشعرية .

ولعل خير مثل لهذا التعبير عن القلق العام بنوعيه هو : قصيدة بودلير بعنوان « إلى القارىء » فى مستهل ديوانه «أزهار الشر» ، ثم قصيدة «لقاء» لجيته فى «الديوان الشرقى» وهى التى أشرنا إليها آنفاً . ففى قصيدة بودلير هذه عرض للقلق العام على ما كان ، يتدرج من الموضوعات التمهيدية شيئاً فشيئا حتى يبلغ أوجه فى الحالة الممثلة له أجلى تمثيل ، حالة الملال . وهو

ينظم هذا كله فى تلك القصيدة الرائعة التى يمكن عدها من أعمق وأجمل الشعر الوجودى، ولا يدانيها أو يساويها فى هذا الطابع إلا قصائد جيته فى « الديوان الشرقى » و « قصائد » هيلدرلن .

قال بودلير وأجاد :

« الحماقة والخطل والخطيئة والشح الفاحش تشغل نفوسنا وتعمل فى أبداننا ، ونحن نغذو ما لدينا من ألوان التأنيب الحبيبة ، كما يُطعم السائلون أنواع الهوام .

« خطايانا عنيدة ، وندَمنا جبان ، وإنا لندفع عن اعترافاتنا ثمناً فادحا ، ثم نسلك مبتهجين السبيل الملىء بالأوحال ، وقد خيل إلينا أننا بدموع وضيعة قد رحضنا كل أدراننا .

« على وسادة الشر طالما يهدهد روحَنا المسحورة الشيطانُ المثلث العظمات ، وإن معدن إرادتنا الثرى ليتبخر على يد هذا الكيميائى العليم .

« والشيطان هو الذى يمسك بالخيوط التى تحركنا ! فى أخبث الأمور ننشد دواعى للإغراء ، وكل يوم ننحدر درجة إلى الجحيم ، ننحدر دون وجل خلال الظلمات الدَّفراء .

« ومَثَل الفاسق الفقير وهو يقبِّل ويعَض على الصدر الشهيد لفاجرة هرمة ، هو مثلنا ونحن نتخطف لذة مستورة نضمها ونعصرها بقوة كأنها برتقالة قديمة .

«وفى عقولنا يُعربد حَشْدٌ من الجن يتدافع ويتواثب كأنه جحفل من الديدان المعوية ، فإذا تنفسنا تساقط الموت فى رِئتنا ، كأنه نهر خفى ، فى موكب من الأنات الخرساء .

« فإذا كان الهتك والسم والخنجر والحريق لم تطرز بعدُ برسومها الهزلية الخيشَ المبتذل لمصائرنا البائسة — فهذا لأن نفسنا ، ووآسفاه ! ، ليست على درجة من الجرأة كافية .

« لكن من بين أبناء آوى والأفهاد والكلاب والقردة والعقارب والحِداء والأفاعى والوحوش النابحة والعاوية والمزمجرة والزاحفة فى المَسْبَعة الشنيعة لرذائلنا ،

« هناك ما أهوأ قبح وأخبث وأدنأ ! وعلى الرغم من أنه لا يبدى حركات ضخمة ولا صيحات عالية ، فإنه لو شاء لجعل من الأرض حُطاماً وابتلع العالم فى تثاؤب واحد .

« ذلك هو الملال ! — وإنه ليحلم بالمقاصل وهو يدخن نارجيلته وفى عينه عبرة تمتلىء بها رغما عنه . إنك لتعرفه ، أيها القارىء ، هذا الوحش الرقيق — أجل تعرفه أيها القارىء المنافق — شبيهى ، وأخى ! »

وقد حرصنا على إيرادها بتمامها حتى نقدم نموذجا تطبيقيا للشعر الوجودى . ففيها نرى المقولات الرئيسية فى التحليل الوجودى للآنية واحدةً بعد أخرى على ترتيب تصاعدى

محكم البناء عميق المدلول : فالخطيئة والندم والموت ثم الملال — تكوّن طائفة من أهم الموضوعات الرئيسية التى منها يحلل الوجود ، وبواسطة مدلولها الوجودى يُفهم . وكل منها قد تناوله بودلير فى قصائد عدة ، وبخاصة الملال الذى جعل منه موضوعه الأثير فى كل « أزهار الشر » ، وبخاصة فى تلك القصائد المعنونة باسمه : « Spleen » . ولهذا نستطيع أن نعد « أزهار الشر » أكمل نموذج للشعر الوجودى . فإن ما يميز معالجة بودلير لهذه الموضوعات هو أنه اتخذها حالات وجودية ذات دلالة وجودية ، لا على أنها أحوال نفسية ؛ وأنه ضمها كلها ووحد ما بينها حتى استطاع أن يجعلها فلسفة وجودية واضحة المعالم . وإن دراسة كاملة لها من هذه الناحية ، أعنى على ضوء المذهب الوجودى ، لكفيلة بأن ترتفع بها الى أعلى درجات الشعر .

أما قصيدة جيته بعنوان « لقاء » فقد حللناها فى موضع آخر ، ولهذا سنكتفى هنا ببيان الملامح الوجودية الرئيسية فيها . فالقصيدة كما نعلم تعبر عن نزوع الموجود المتحقق — على نحو ناقص ، لأنه مفصول من نصفه الآخر — إلى اللحاق بنصفه الآخر الذى فُصل عنه فى عملية الخلق الأول حينما أمر الله بأن توجد الساعة الأولى فقال كلمة الحضرة : « كُنْ ! »

فترددت آهة أليمة ، حينما انقذف الكون إلى الوجود فى قوة وألم . وبدا النور ، فانفصلت عنه الظلمة جزعة خائفة ، وسرعان مافرت العناصر وتشتت بدداً وصارت طرائق قددا : اذ اندفع كل متخذاً سبيله بقوة فى الفضاء حتى هبط كتلة هامدة فى المكان السحيق ، دون ما رغبة ولا ضوضاء . فكان صمت عميق ، وكانت وحشة ، وصار الله وحيداً لأول مرة . فأخذته الشفقة من هذه الوحشة المخيفة فى هذا الكون المشتت الموزع الذى أظله الموت بجناحيه المخيفين ، فخلق الفجر مزيجاً من النور والظلمة ، وسُلماً من الألوان متدرجاً تبعاً لقوانين الأعداد . . . وهكذا وجدت فى الكون نزعة إلى الاتحاد ، أى وجد الحب . فأمكن من جديد أن يحب المنفصل ما عنه انفصل . فاندفعت الكائنات فى لهفة وإسراع : كلٌّ يبحث عما كان به متحداً . وكانت قشعريرةُ حب رائعة تتردد فى أنحاء الكون » . وفى هذا كله عبر جيته عن فلسفة التكوين كما تراها الوجودية إلى حد كبير ؛ وأراد أن يطبقها على حاله الجزئية الخاصة : فالآهة الأليمة ، التى انطلقت حينما انقذف الوجود المطلق فى هاوية العدم ليكوّن الآنية ، ثم هذه النزعة فى الآنية إلى استعادة إمكانياتها التى كانت لها فى وجودها الماهوى ، وهذه القشعريرة التى تسرى فى الكون كله ، —

كل هـذا يقدم تصويراً رائعاً لفلسفة التـكوين فى المذهب الوجودى . وهذه القشعريرة إنما هى قشعريرة القلق العـام المستولى على الآنية فى قلقها على مصيرها .

هاتان قصيدتان قدمناهما نموذجا للشعر الوجودى من حيث الموضوعاتُ التى يمكنه طرقها ، لنبرهن على أن الشعر الوجودى الذى ندعو إليه ليس بِدْعا جديدا ، وعلى أن التفسير الوجودى لبعض الشعر من شأنه أن يرفع من قدره ويظهرنا على كثير من الطرافة والعمق . فآن لنا أن ننتقل من هذه التمهيدات والتبريرات إلى عرض مذهبى لطبيعة هذا الشعر الوجودى ، وبالجملة أن نرسم صورة إجمالية لفن الشعر الوجودى . والبحث هنا ينقسم إلى قسمين : أحدهما خاص بأدوات التعبير ، والآخر بالموضوعات التى يعبر عنها .

١ — أدوات التعبير

قلنا إن مهمةَ الشعر تحقيق الممكن بواسطة اللغة . والتعبير باللغة يتفرع عليه ثلاث مسائل : الألفاظ ، والصور ، والوزن . أما الألفاظ فيجب أن يكون من شأن اختيارها توليد الشعور بعالم حق يتحقق عن إمكان ؛ ولذا يجب أن نبعد قدر المستطاع عن اللغة الجارية كيما نستعيد البكارة الأولى التى

يمتاز بها عالم الإمكان ، فالحرب التي يشنها الفيلسوف الوجودى على الابتذال اليومى Alltäglichkeit وعلى الناس والمجموع وما إلى هذا من عوامل تزييف للذاتية ، يجب أن تنسحب على الشاعر الوجودى فى تعبيره بالألفاظ ، فيحاول قدر المستطاع أن يرقى بها عن هذا الابتذال اليومى الكائن فى اللغة الجارية الاستعمال .

وما نحسبنا بحاجة إلى الإلحاح فى توكيد هذه الناحية ، ما دامت الألفاظ — إلى جانب الصور والموسيقى — هى الأداة الوحيدة التى يستعينها الشاعر فى خلقه .

وقد تنبه إلى هذا المعنى هيجل فى بيانه لاحتياج الشعر إلى لغة خاصة للتعبير فقال : « يمكن الشعر إذاً إما أن يلجأ إلى الألفاظ العتيقة ، أعنى إلى ما هو قليل الاستعمال فى الحياة العادية ، أو يصنع ويبدع كلمات جديدة ، وبهذا يتبدى عن كبير جسارة وعظيم قدرة على الاختراع ، بشرط ألا يضع نفسه فى تعارض مفرط مع روح اللغة »[١] . بيد أن هذا القول فى حاجة إلى تحديد حتى لا يؤدى إلى سوء فهم .

---

(١) هيجل : « علم الجمال » ج ٣ قسم ٢ ، ص ٥٩ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٤٤ Hegel : *Esthétique*

فليس المقصود باللجوء إلى العتيق أن يلجأ المرء إلى الحوشى والغريب ، إنما أن يعنى باختيار الألفاظ التى لم يبتذلها الاستعمال ولم تصقلها الألسن الجارية فى أحاديثها اليومية ، لأن فى هذا الصقل تمويهاً ، ونحن نريد أن تعلو الألفاظَ مَسحةٌ من القِدم الذى يوحى بالأصالة والبكارة والنضارة الأولية اللتين هما من شأن الخلق الأول . فاللفظ المصقول كتمثال عتيق تصبغه بصبغة حديثة ، فتقضى على كل قيمته . وذلك هو المعنى العميق للآثار وبخاصة للأطلال : أن عليها مسحةَ القدم الموحى بالنضارة الصادرة مباشرة عن الخلق الأول . ولهذا فنحن ندعو إلى هذه العتاقة اللفظية ، ولعل من خير الشواهد فى هذا الباب لورد بَيْرُن فى « أسفار اتشيلد هارولد » . والحوشى فى هذا الصدد ليس القديم المهجور ، بل الذى يتناقض مع الجرس النغمى فى سياق الميزان الشعرى . ولهذا فإن استخدام غير العادى من الألفاظ لا يستلزم مطلقاً استعمال الغريب فى نغمه ، ماذا أقول ! بل هو بالعكس من هذا إنما يستعيد التعبيرات الأولية والألفاظ البسيطة التى نشأت فى طفولة اللغة .

ومن الذين حرصوا كذلك على توكيد هذا المعنى فى مذهبهم الشعرى أصحابُ النزعة فوق الواقعية surréalisme

إذ تنبهوا إلى وجوب الرجوع باللغة إلى أصولها الأولية حتى تـكون أقدر على التعبير عن النضارة البدائية للأشياء . بيد أنهم بالغوا فى هذا الاتجاه بحيث خرجوا عن اللغة نفسها ذات الألفاظ، وانتهوا إلى نوع من التمتمة والزمزمة والأصوات التى ، وإن كانت أحياناً رنانة موحية بدرجة كبيرة ، فإنها مع ذلك قد صارت خارج القول ، حتى جاءت لغتهم الشعرية قريبة من تلك الظاهرة اللسانية المعروفة باسم glossolalie وهى لغة الانفعال والحماسة المشبوبة والنشوة غير المنتظمة والتهيج المضطرب ، وكل هذا ليس من شأنه أن يقدم صورة واضحة للوجود الممكن فى تحقيقه الشعرى ، وإنما هو مرتبة منحطة مهجنة بالجانب الموسيقى والجانب الشعرى الغامض.(١)

وباب الخلق فى الألفاظ بالنسبة إلى الشاعر مفتوح على مصراعيه. أليس هو المبدعَ أو المؤسس الحقيقى للغة ؟! وهذا كله لا غبار عليه طالما كنا لا نخرج على روح اللغـة . بيد أن المشكلة هنا هى فى تحديد مدلول ومدى « روح » اللغة . فثمّـت فريق مـن المتزمتين سرعان ما يصرخ فى وجهك قائلا : هذا

---

(١) راجع فى هـذا : هنرى دلاكروا : « نفسانية الفن » ، ص ٣٨٦ — ص ٣٨٩ ، باريس سـنة ١٩٢٧ : H. Delacroix *Psychologie de l'Art.*

ليس فى لغة العرب ، أو هـذا لا يتفق وروح اللغـة . وبليتنا فى هذا الباب ، معشر العرب ، لاتحتاج إلى فضل بيان ، مما أدى إلى عرقلة كثير من الحركات التجديدية التى بدت فى هـذا القرن . ولهـذا يجب أن نحـدد المقصود الحقيقى من قولنا : «روح» اللغة — فنقول إنها الإحساس أو الذوق اللغوى عند كبار الـكتاب المبدعين فى أفكارهم وصورهم من ذوى الملـكة الشعرية الممتازة ؛ سواء أكان مايوافق هذا الذوق يتفق مع عمود اللغة وتعبيراتها وألفاظها التقليدية أم لا يتفق ، إذ لا عبرة بشىء من هذا الاتفاق ، لأن هؤلاء هم الخالقون المبدعون ، وليس لخلقهم حد ولا شرط . لهذا يجب على من يستأنس فى نفسـه — صدقا وفعـلا — سموَّ الملـكة الشعرية أن يذر هؤلاء المتحجرين فى قوالبهم التقليدية يصرخون فى واد غير ذى زرع .

وهذا التجديد أو الإبداع لا يقتصر على الألفاظ ، بل يمتد خصوصاً إلى ما هو أهم منها وهو التركيب اللفظى . فهنـا مجال الخلق أوسع جداً وفيه محَـك للبراعة والأصالة أدق . والمعيار هنا أيضاً كما فى الألفاظ : سمو الملـكة الشعرية . أما أن يجرى على التراكيب التقليدية ، فهذا هو آخر ما يجب على

الشاعر التفكير فيه . فليخلق من التراكيب ما يشاء ، وليكسر القوالب التقليدية أينما أراد ، ما دام هذا يؤدى إلى زيادة القدرة على التعبير . وعلى النحو هنا أن يخضع كما خضع أخوه الصرف من قبل : فالشاعر الممتاز خالق النحو الممتاز . أما عمود النحو فلنهدمه على رؤوس المصفّدين إليه . والعمل هاهنا يتسع خصوصاً فى باب التقديم والتأخير ثم فى باب توقف الجمل بعضها على بعض ، وهما بابان ظلا مغلقين حتى الآن فى اللغة العربية ، مع أن فيهما مجالا فسيحاً للابتكار واتساع أدوات التعبير وغنى الشحنة العاطفية . فكأيّنْ من عبارة مبتذلة متينة فى تركيبها التقليدى « السليم » المزعوم ، قد بعثت فيها حياة كاملة من مجرد إشاعة التقديم والتأخير بين أجزائها مما قد لا يتفق و« السلامة » المزعومة للتراكيب اللغوية .

فعلى الشعراء أن يستغلوا هذين الميدانين إلى أبعد حد ، وأن يجروا فيهما التجارب تلو التجارب بكل جرأة وغير اكتراث لما تصفه ألسنة المتزمتين المنافقة الكاذبة . ولا عليهم إن أخفقوا فى كثير من هذه المحاولات ، فالتجديد المخفق خير ألف مرة من التقليد الناجح ، لأن الأول دليل حياة ، والثانى موت متكرر .

أما الناحية الثانية من اللغة ، وهى الصور والتعبير بالصور ، فقريبة الصلة بناحية الألفاظ من إحدى جوانبها . ذلك أن اللفظ أو التركيب الجيد هو ذلك الذى يميل إلى التصوير ويتجافى عن التجريد . كما أن الصور الأبدع فى الإنتاج الشعرى هى التى تصدر عن لمح لفظى وإشارات ضئيلة ، لا تلك التى تتبدى لك كاملة الرسم . ويخلق بالشاعر الوجودى أن يكثر من استعمال الصور فى التعبير قدر المستطاع ، بحيث لو قدر أن يجعل تعبيراته كلها معرضاً مستمراً لصور متوالية ، لكان فى الذروة العليا من الإبداع فى الأداء . وتفسير هذا فى المذهب الوجودى هو أن الغاية ، كما قلنا ، من الشعر تحقيق الممكن بواسطة القول الموزون ، وكل تحقيق يترتب فى الوجود الحقيقى تبعاً لقربه من العينى القائم . والعينى القائم فى مملكة الإبداع الشعرى هو الصورة ، لا المعنى المجرد . ولهذا فإنه كلما كان التعبير بواسطة الصور ، كان ذلك أوفى بتحقيق الغاية من الشعر الوجودى .

لكن ليس معنى التعبير بالصور أن نعبر عن صور ، ماذا أقول ! بل لا شأن للواحد بالآخر . فالتعبير عن الصور قد يتم بمعان مجردة ، وقد يتم بصور . وتلك حقيقة لطيفة

الدلالة دق معناها عن أكثر النقاد ، فزعموا أنه ما دام
الموضوع تصويرياً ، فالتعبير تصويرى . وكذلك التشبيهات
والاستعارات وما إليها من أنواع المجاز ليس لها كبير شأن
فيما نعنيه هنا من التعبير بالصور ، وكدت أقول إنها لا شأن
لها محدداً فيها ، وإن أعانت أحيانا فى الإهابة بالصور أو
الإيحاء بها . ومن الغريب أن رجلا لوذعياً فى فهم الفن
والشعر مثل هيجل قدندّت عنه هذه الدقيقة الفنية ، فكاد أن
يخلط ، أو خلط فعلا ، بين المجاز بأنواعه وبين التعبير بالصور .
إنما نقصد بهذا الأخير أن تكون اللمحات التى يسوقها الشاعر
من شأنها أن توحى إلى الخيال بصورة واضحة المعالم قوية
القسمات عن الشىء موضوع التعبير ، وكل هذا يمكن أن يتم
كاملا دون التجاء إلى شىء من التشبيهات والاستعارات
والتمثيل وكل أنواع المجاز والكناية — هذه الأوثان الزائفة
التى أفسدت فهمنا للبلاغة العربية والبلاغة عامة لأنها أوهمتنا
أننا نعبر بالصور ، وجعلت رجلا مثل هيجل ينساق فى هذا
الوهم فى حكمه على الشعر الشرقى عموماً والإسلامى منه ، أى
العربى والفارسى ، على وجه التخصيص ؛ ونرى نحن من
جانبنا أن هذا كان مصدراً من أشد المصادر بلاء على الشعر

العربى . ولعل من أنجع الوسائل فى التعبير بالصور ألا ندع اللفظة مجرداً ، بل نضيف إليه من النعوت ما يحيله إلى تعبير عينى ، كما لاحظ النقاد كثيراً على شعر هوميروس حين نراه يقول : « آخيل ذو القدمين اللهيفتين . . . » ، « هكتور ذو الخوذة المتطاير ريشها فى الهواء » ، « هوى ضوء الشمس الباهر فى أحضان المحيط ، جاذباً الليل الفاحم إلى الأرض الحنون » . وكذلك فى شعر جيته حين يقول فى قصيدة « منيون » Mignon المشهورة التى يعبر فيها عن الحنين إلى إيطاليا وحنين الشمال إلى الجنوب الدافىء عموماً : « (حيث) النسيم العليل يهب من السماء الزرقاء ، والآس ساكن والغار مُشْرَع » . ففى هذه المعانى والصور القليلة استطاع أن يهيب بجو الجنوب ويحيا روحاً فيه . ونراه يقول من بعد : « هل تعرف الدار ؟ سقفها يقوم على عَمَد ، والبهو يرفّ والغرفة يشع منها النور ، وعلى الجدران رسوم من المرمر ترنو إلىّ » . وفى هذه الأوصاف والجزئيات الضئيلة مثّل لنا إيطاليا ذات الفنون أروع تمثيل ، وكأنها قد عرضت نفسها أمام عينه حية مشاهدة » ، كما قلنا من قبل فى كتابنا شوپنهور [1] ، ويهمنا أن نضيف إلى هذا هنا أنه لا هوميروس ولا جيته استعان

---

(١) ص ١٣٦ ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

فى هذا التعبير الرائع بأى تشبيه أو مجاز أو استعارة ، وفى هذا تأييد متين لما قلناه عن الصلة بين هذه الأوهام البلاغية وبين التعبير بالصورة كما نفهمه بالمعنى الوجودى ؛ وما هى إلا لمحات قليلة وأوصاف بسيطة ، لكن أى قدرة هائلة على التعبير الدقيق العينى تكمن فيها ! وأية حياة تعمر هذه الألفاظ الضئيلة ! وهكذا فليكن الفن الصنّاع فى الشعر الوجودى .

ومن الوسائل كذلك فى ابتعاث الصورة فى مخيلة السامع للشعر أن يكون فى جَرْس الألفاظ نفسها وتأليفها النغمى ما يؤدى إلى تحقيق هذا . فالشأن هنا كالشأن فى الموسيقى تماماً : فكما أن الإيقاع النغمى والتآلف الموسيقى يكفى وحده لإثارة عالم من الصور العامرة بالحياة ، كذلك يرتفع التآلف النغمى اللفظى أو التركيبى إلى الإيحاء بصور قائمة ، فيكفيك مجردُ سماع الألفاظ فى سياقها كيما تبعث فى خيالك دنيا من الصور الحية .

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الناحية الثالثة والأخيرة فى اللغة ، وهى الوزن . وهنا ميدان فسيح للإبداع لا نحتاج إلى الإلحاح فى توكيده . ذلك أن الشعر الوجودى يعبر عن الذاتية ، شأنه شأن الفلسفة الوجودية ، والذاتية لا تكشف عن نفسها ، كما نعرف من مذهبنا الوجودى ، إلا فى العاطفة ؛

ولهذا قلنا بمقولات العاطفة فى مذهبنا فى مقابل مقولات العقل فى مذاهب الآخرين ، والعاطفة فى الذاتية الإمكانية ، وهى ميدان الشعر الوجودى ، أعنف وأكبر عرامة — من الناحية الانفعالية — منها فى الذاتية الواقعية التى هى ميدان الفلسفة الوجودية . والانفعال لا يعبر عنه إلا بالكلام الموزون ، كما نعرف من الأبحاث النفسانية فى هذا الباب[1]. ولذا لم يكن من الممكن أن يكون الشعر غير موزون ، وصار الوزن جوهره الشكلى إن صح هذا التعبير .

أمّا وهذا خطر الوزن فى الشعر ، فلابد من العناية بناحية الأوزان فى الشعر الوجودى إلى أبعد حد مستطاع . وهنا يجب أن نقرر أن الوزن يجب أن يتابع الأحوال العاطفية الانفعالية حتى يأتى تعبيره عنها قوياً موفور الأداء . وإن أهم ما تمتاز به هذه الأحوال - كما انتهينا إليه فى تحليلنا لها فى كتابنا « الزمان الوجودى »[2] - هو التوتر . ولهذا كان على الوزن خصوصاً أن يعبر عن حال التوتر . ومن الأسف الشديد أن أوزاننا التقليدية فقيرة فى هذا الباب إلى درجة مريعة . ذلك

---

(١) راجع ، هنرى دلاكروا : « نفسانية الفن » ، ص ٣٨٢ وما يليها ، باريس سنة ١٩٢٧ Henri Delacroix : *Psychologie de l'Art*

(٢) « الزمان الوجودى » ، ص ١٣٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

أن أوزان الشعر العربى فى عمودها التقليدى ـ دون ما اعتبار للتجديدات التى جاءت فى الموشحات وما إليها ، أو ما أتى به المعاصرون من مهجريين ومن إليهم ـ إنما تقوم على الاطراد والرتوب، سواء من ناحية الوزن ومن ناحية القافية . والاطراد أو الرتوب كلاهما من ألد أعداء التوتر ، لخلوهما من التقابل والتعارض والتمزق الحركى القائم بين الأضداد . وشأنه فى هذا شأن الموسيقى العربية أو الشرقية التقليدية : فهى تقوم على اللحن mélodie لا على الانسجام harmonie ، والأول خال من التوتر لتتالى النغمات ، ومن تعارضها فى وقت واحد معاً كما هى الحال فى الانسجام ، فما الانسجام إلا توتر تختلف مرتبته فى الحركة أو السكون . كذلك شعرنا العربى بأوزانه التقليدية وعلى وفق عمود الشعر إنما تقوم على اللحن mélodie دون الانسجام أو التوافق harmonie إن جاز تطبيق هذين اللفظين على النظم . والمحاولات التى قامت حتى الآن ـ سواء فى الأندلس وفى شعر المهجر ـ لم تستطع ويا للأسف الشديد أن تعالج هذا النقص الشنيع فى الأوزان العربية .

ولعل من خيرها تلك التى قام بها الأخيرون، أعنى شعراء المهجر وبخاصة جبران ونسيب عريضة، فى كسرهم البيت الواحد إلى نصف يكوّن شطراً ، وربع يكوّن شطراً آخر ، وفى

استعمالهم للكلمات المفردة قائمة برأسها فى التسلسل الوزنى للأبيات — نقول إن فى الكسر للبناء المتحجر للبيت لكسراً لذلك الرتوب البغيض المنافى للشعر الحى المتوتر . ولا ضير علينا من عدم نجاح هذه المحاولات نجاحا كاملا حتى الآن ، فلنجرب ، ولنجرب دائماً ! فهنا ميدان خصب لتجديد الشعر العربى كله .

٢ — موضوعات التعبير

فإن انتقلنا الآن إلى موضوعات التعبير للشعر الوجودى وجدنا الأمر ميسوراً . فالشاعر الوجودى له أن يطرق أى موضوع شاء ، لكن بشرط أن يكون فى هذا الموضوع ما يرتفع به إلى إبداع عالم من الإمكان فى نطاق الذاتية . وهو لهذا لا يضيق حدود إلهامه بشىء مما يتصل بطبيعة الموضوع المعالج ، ولذا فإن مشكلة «الفن للفن» وما أثير حولها لا وجود لها عنده ، إن قصد منها الاقتصار على موضوعات من نوع خاص . كذلك لا شأن له بأية أحكام تقويمية خارجة عن نطاقه الفنى الخالص ، سواء أصدرت هذه الأحكام عن الدين أم عن الأخلاق أم عن أى تقويم كائنا ما كان . فهو بمعزل عن هذا كله ، أو بالأحرى هو فوق كل ألوان التعارض العملى الخاص بالسلوك الأخلاقى . ومعنى

هذا بكل وضوح أنه إن وجد الرذيلة أو القبح أو الشر أوفر حظاً فى التمكين من الإبداع فلاجُناح عليه مطلقاً فى أن يتخذها، بل وأن يتخذها وحدها موضوعات لخلقه الشعرى، بل الإثم كل الإثم فى الانصراف عن هذه الأشياء إلى أضدادها استرضاءاً وتملقا لأهواء الأخلاق أو الدين أو ما إليهما من الأوضاع فى دنيا الحياة. بل نحن نذهب إلى أبعد من هذا، فنقرر وفقا للمذهب الوجودى أن هذه المعانى هى الأحرى بأن تكون موضوعات للشعر الوجودى، لأنها هى التى تعبر — كما رأينا من قبل — عن سقوط الآنية، هذا السقوط الذى يولد القلق، قلق الوجود على نفسه، وهو القلق الذى قلنا عنه إنه المحرك الأكبر للشعر الوجودى. ولهذا قلنا فى استهلال ديواننا: « من لم يحترق بلهيب الشرارة المقدسة، تلك التى تلمع فى عين الحياة المدنسة، فليدع الشعر وماله أن يمارسه».
وهذه الشرارة المقدسة هى القلق الوجودى الذى يلمع فى عين الحياة التى هى خطيئة وشر وقبح فى جوهرها، ولهذا كانت الخطايا والشرور والرذائل وما إليها أدل على حقيقة الوجود وأقدر على الكشف عن نسيجه. ولا عجب بعد هذا فى أن يحرص الفنان الوجودى عامة — شاعراً أو ناثراً، موسيقياً أو مصوراً أو نحاتاً — على طرق هذه الموضوعات بالذات

والاهتمام بها ، بل وقصره أحيانا هذا الاهتمام عليها ، وهذا هو ما نشاهده فعلا لدى شاعر وجودى ممتاز هو بودلير ، وناثر وجودى هو پول سارتر .

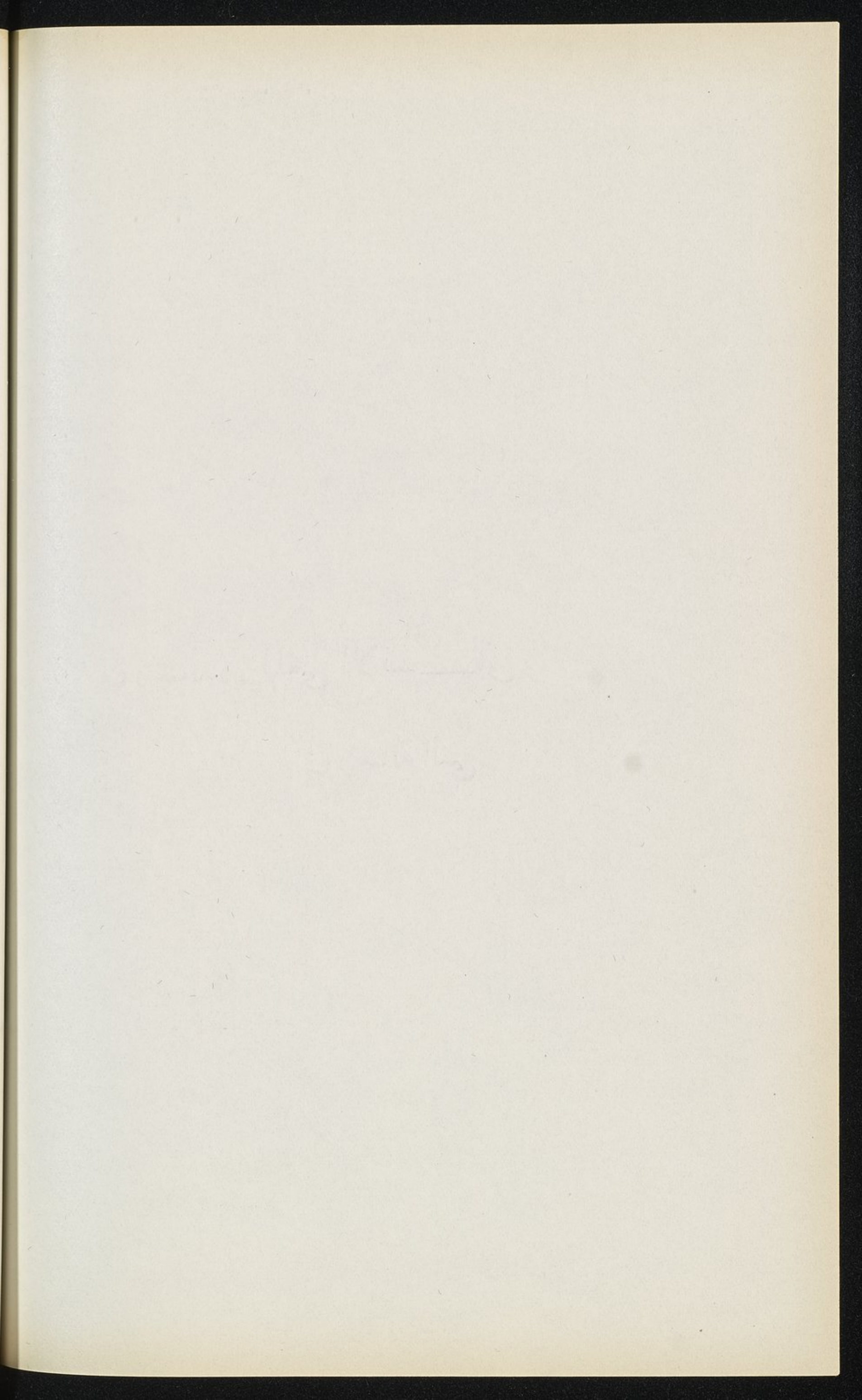
وإذا كان الناس ينظرون إلى أولئك الشعراء الوجوديين على أنهم رجيمون ملعونون ، ويصرخون ضارعين إلى الله مع أمّ الشاعر التى تحدث عنها بودلير (١) وعن لعنتها الليلة التى حملت فيها كفارتها عن لذائذ عابرة ، كفارتها بأن تلد هذا المخلوق الرهيب الذى كانت تفضل أن تلد بدلا منه طائفة من الأفاعى ، هذا المِسْخ الدحداح الرجيم ، — نقول إذا كان الناس سيقولون هذا كله ، فالشاعر — بحكم مذهبه الوجودى أيضاً ، الذى يفرض عليه اجتناب الناس وازدراءهم هم وكل ما يلقونه من أحكام — «الشاعر الهادى» يرفع ذراعيه الورعتين إلى السماء حيث تستشرف عينه إلى عرش عظيم ، والبروق الواسعة التى تشعّ من روحه المضيئة تحجب عنه منظر النـاس الهائجين ، (ويجأر إلى الله) : « بوركت يا إلهى ! يا من تهب الألم بلسماً مقدساً لأدناسنا ، وخلاصةً هى الأجود والأصفى

(١) بودلير : « أزهار الشر » ، قصيدة رقم ١ : « مباركة » جـ ١ ص ٢١ ، نشرة لاپلياد ، باريس سنة ١٩٤٤ Ch. Baudelaire: *Oeu vres Complètes*, t.I, : "*Les Fleurs du Mal*":"Bédédiction" Bibl.de La Pléiade.

لإعداد الأقوياء للشهوات المقدسة ! إنى لأعلم أنك تحتفظ بمكان للشاعر فى الصفوف الناعمة لوفود الأبرار ، وأنك تدعوه إلى العيد الخالد ، عيد العروش والفضائل والسيادات. أجل ، أنا أعلم أن الألم هو النبالة الوحيدة التى لن تعضَّ عليها الأرض ولا مواطن الموتى ، وأنه لابد من قهر جميع الأزمان والأكوان من أجل تضفير إكليلى الصوفى المقدس» .

فمن ينظر فى عين الحياة المدنسة هو وحده الذى يحترق بلهيب تلك الشرارة المقدسة ، ويضفِّر له هذا الإكليل .

المعنى الانسانى
فى رسالة النبى



النبوة من الخصائص المميزة للحضارة العربية : ففيها وحدها ظهرت ، وكان ظهورها نتيجة لطبيعة روحها . بيد أن العنصر الفعال فى تشكيلها هو العنصر السامى . وروح هذا العنصر فى تصورها للصلة بين طرفى الوجود تضع بينهما هوة سحيقة . ومن هنا كان الفارق المطلق بين الله وبين الإنسان ، بحيث يجب أن يستبعد كل لون من ألوان التشبيه أو الاتحاد ، لأنه يوهم عبور تلك الهوة . ولذا كانت فكرتها عن الألوهية أصفى ما يعرف فى الأديان كلها ، لأنها ميزتها تمييزاً حاداً يمنع مقدما من كل مَدعاة للخلط . ومن هنا كانت ضرورة التوسط بين الله وبين الإنسان حتى تنتقل إلى الثانى أوامرُ الله المهيمن المعنىّ بالكون. وهذا التوسط إما أن يتم بواحد أو بسلسلة من الوسطاء ؛ بيد أن الروح السامية تميل إلى الأخذ بسلسلة الوسطاء حتى يكون فى ذلك زيادة توكيد لبعد الفاصل بين الله وبين الإنسان . ولهذا نرى غالبا أن الوسيط الواحد نفسه لا بد أن يقوم على سابقين يكون هو حاقة من سلسلتهم الطويلة . والتسلسل هنا عمودى وطولى معا : أعنى أنه تسلسل تاريخى على أساس أن اللاحق يتم ما فعله السابق ، على تفاوت منهم فى الشعور بهذا الإكمال ، ولكنه موجود مشعور به على

كل حال . ثم هو عمودى ، بمعنى أن الوسيط نفسه لا يتصل بالله وبالبشر معا بطريقة مباشرة ، بل يقوم بينهما وسيط آخر هو الملَك ومن إليه . والأحوال النادرة التى يتم فيها التوسط العمودى بطريق مباشر إنما تعدُّ شواذ أو ظواهر نادرة جداً لعلها ألا تحدث إلا مرة واحدة فى حياة الوسيط ، وغالبا ما يكون ذلك عند ابتداء أمر الرسالة كما حدث بالنسبة إلى موسى فى الطور ؛ وحتى هذا أيضاً قد وقع فى مشهد يعدُّ هو نفسه نوعا من الوسيط الثانى بين جلال الألوهية الكامل وبين تجليها للعبد .

وهذا الوسيط هو النبى . بيد أنه فى شعوره برسالته يتدرج من مرتبة الرسول المجرد إلى مرتبة القدرة على التعبير بتفويض كامل من الله بحيث يستطيع بأقواله أن يقترب شيئاً من الكلمة الإلهية . وفى هذا التفويض يكون الوسيط على شعور بنوع من سريان الألوهية إليه بفضل منها ، قد تمنحه منحة دائمة ، وقد يكون فى أوقات دون أوقات . وهذا الشعور يبدأ من حياة النبى ويستمر فى نماء حتى يصل إلى حد التقديس ، ثم التأليه من بعد حياته فى ضمير الأمة المؤمنة به . والعامل الفعال فى تشكيل هذه الصورة للنبى فى حياته وبعد مماته هو الشعور الواعى فى المؤمنين ، مما يتولد من التطور

الروحى لديهم وتأثير العناصر المكوّنة لهم فى منحها صورة موافقة لنوازعهم .

تلك هى الصورة الإجمالية لماهية الرسالة أو النبوة ثم لتصور الرسول أو النبي فى ضمير أمته . ومنها نفهم جيداً كل ما نشاهده من ظواهر بين الأديان المختلفة قد تبدو على غاية من التباين ، ومع هذا فإن التباين هنا ينحل من تلقاء نفسه إذا فسر وفقاً للقواعد التى رسمناها ؛ فنرى الأديان السامية كلها فى نهاية الأمر تجمعها وحدة شاملة لا محل بعدها للخلاف العَرَضى المميز لها فى الظاهر فحسب ، والواقع أنها تنبع من ينبوع واحد ولها صورة واحدة ، وما الاختلاف إلا فى إبراز بعض اللمحات فى هذه الصورة أو المغالاة فيها . وأنا زعيم بأن الأديان خليقة أن تنتهى إلى العناية بالجوهر الواحد وعدم الاحتفال بالأسماء والألوان العرضية ، فما الاسم إلا غبار وضوضاء يحجب الحقيقة الواحدة الناصعة ، كما يقول جيته .

وحياة نبينا ، فى الدنيا ثم فى ضمير الأمة الإسلامية ، تمثل تلك الصورة أروع تمثيل . أما فى حياته فقد نما شعوره بالرسالة الإلهية التى ألقيت إليه من لدن الواحد القهار الرحمن معاً ، ابتداءً من تحنثه حتى حجة الوداع فى منحنٍ

يصّاعد كاملا متمماً نصف دائرة نقطته العليا هى سنة بعثه ، أى فى سن الأربعين . فابتدأ شعوره بأنه وسيط بين الله وبين البشر بأنواع الرؤيا الصادقة التى كانت تجيئه «كفلق الصبح» .(١)

ونحن نعلم ما للرؤيا الصادقة من أهمية خطيرة عند الروح العربية بوصفها بعضاً من الرسالة ، ولهذا كان القول المشهور: «الرؤيا الصادقة جزء من النبوة» . فكان فى هذا أذان له من الله بأن يوجه حياته الروحية ناحية التاهب لتلق الرسالة . وهذا التأهب لابد أن يتم فى الوحدة ، لأنها الحال الوجودية الوحيدة التى يبلغ فيها الإنسان مرتبة الشعور الذاتى العالى . فعن عائشة فى إشارتها إلى تلك الفترة من حياة الرسول : «وحَبّبَ الله تعالى إليه الخلوة ، فلم يكن شىء أحب اليه من أن يخلو وحده» . وعن بعض أهل العلم : أن رسول الله (صلعم) حين أراده الله بكرامته وابتدأه بالنبوة كان إذا خرج لحاجته أبعدَ حتى تحسر عنه البيوت ويفضى إلى شِعاب مكة وبطون أوديتها ، فلا يمرّ رسول الله (صلعم) بحجر ولاشجر إلا قال : السلام عليك يارسول الله . قال : فيلتفت رسول الله (صلعم) حوله وعن يمينه وشماله وخلفه فلا يرى إلا

---

(١) ابن هشام : السيرة ، جـ ١ ص ١٤٩ ، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ .

الشجر والحجارة ، فمكث رسول الله صلعم كذلك يرى ويسمع ماشاء الله أن يمكث ، ثم جاءه جبريل بما جاءه من كرامة الله وهو بحراء فى شهر رمضان »[١] .

وفى هذا النص الثمين نعرف الأحوال النفسية التى كان فيها الرسول : فقد امتلأ كل ما حواليه ، فى هذه الوحدة الخصبة ، بالألوهية ، حتى صار يراها تتحدث إليه فى الشجر والحجر مهيئة إياه لتلقى الرسالة الكاملة من بعد . وما ذلك إلا لأن الشعور بالرسالة قد بدأ يقوى حتى جعله لا ينظر إلى العالم الخارجى إلا من خلالها . فصار الكون كله عامراً بها ، لأن ذاته عامرة بهذه الرسالة الإلهية . والشبه هنا قوى بين ما حدث للنبى وما حدث لغيره من الأنبياء ثم القديسين وبخاصة القديس فرنشسكو الأسّيزى .

ثم يستمر هذا الشعور فى نمائه صُعُدا بفضل الفترات السنوية التى كان يمضيها بغار حراء وهو يجاور فيه من كل سنة شهراً . وفى هذا التحنث كان لايزال يتابع ما جرت عليه قريش فى الجاهلية[٢] ، أعنى أن شعوره برسالته الخاصة لم يكن

---

(١) ابن هشام : السيرة ، جـ ١ ، ص ١٥٠ .

(٢) الموضع السابق .

قد تم بعد ، فهو لايزال يفعل ما يفعله المتحنفون فى الجاهلية ، حتى إنه كان اذا انصرف من جوار الغار يذهب أولا إلى الكعبة قبل أن يدخل بيته فيطوف بها سبعاً أو أكثر ثم يرجع إلى بيته . ولاشك فى أن الرسول إبان تلك الفترات كان يفكر خصوصا فى الأحوال الروحية للأمة العربية ، وفى الأديان الأخرى المنتشرة فى بلاد العرب ، ثم فى الصلة التى يجب أن تقوم نظرياً بين العبد وبين الله . وفى هذا الجانب الأخير كانت تشغله خصوصا الأمور الأخروية لشعوره بقرب الساعة ، فكانت تملك عليه مناحى تأملاته . ذلك أنه كان يرى لنفسه رسالتين : إحداهما عربية ، والأخرى عالمية مطلقة . وكان يؤمن بالرسالتين فى وقت واحد إبان تلك الفترة ، ثم انتقل الإيمان الشخصى إلى الإعلان العام تدريجيا . ومن هنا خطأ كثير من المستشرقين ، وبخاصة اسنوك هورخرونى ونلينو[١] ، فى فهم هذا الجانب : فقد خلطوا بين الإيمان بالحقائق وبين الطريق لإذاعتها ، مع أن الأمر متباين تمام التباين . فالإيمان بالحقائق قد يتم دفعة واحدة كما هو الأغلب بالنسبة إلى ذوى الرسالات الإيمانية الكبرى ، أما طريق التبليغ

---

(١) راجع مادة « محمد » ، فى « الانسكلوبيديا الإيطالية » .
Enciclopedia Italiana Treccani.

فيكون دائما أو عادة تدريجيا . وهم قد نظروا إلى الإيمان بالحقائق من النظرة إلى التبليغ ، فكان خلطهم الشنيع فى هذا الباب . ولهذا فنحن نرى أن النبي قد ملك الإيمان بالحقائق دفعة واحـدة فى الفترة السابقة على التبليغ ، ومنذ ابتداء التبليغ تدرج فى إذاعتها .

أما رسالته العربية ففيها جانب سياسى وجانب روحى ، أو بالأحرى هى رسالة سياسية لأنها رسالة روحية ، فإن الدين والدولة بالنسبة إلى الروح العربية (بمعناها الأعم) لا ينفصلان . وهذا يفسر لنا ويردُّ فى الآن نفسه على الاعتراض الذى يوجه إلى الإسلام من أنه قام بالدعوة الدينيـة وبالدعوة السياسية معاً . ذلك أن الإسلام ، وهو هذا فى المعبِّر الأعظم عن الروح العربية الحقيقية ، لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة . فرسالته لابد إذاً ، إذا شاءت أن تكون كاملة ، أن تجمع بين كلا الجانبين . وشعوره بهذه الرسالة العربية يتلخص فى إيمانه بأن الحضارة العربية — بمعناها الأعم — قد وصلت إلى المرتبة التى يجب فيها تحقيق هـذه الخاصية — خاصية التوحيد بين الدين والدولة — تحقيقاً كاملا . أما وقد أخفقت الروم ثم الفرس فى هذا العمل ، فلم يبق إلا العرب من بين العنـاصر المكـوِّنة للحضارة العربية هم الذين يستطيعون القيام به . ولذا

كان النبى على شعور كامل بأن الدور الحقيقى فى سبيل تحقيق هذه الوحدة الجامعة إنما هو موكول إلى العرب ، والعرب وحدهم. وما كانت المحاولات البيزنطية والفارسية غير تمهيدات وإعدادات لرسالة العرب التوحيدية الكبرى هاتيك . والشواهد المولدة لهذا الشعور عند النبى تعود خصوصا إلى ما شاهده إبان رحلاته التجارية إلى الشام من يقظة عربية هائلة عند القبائل العربية على التخوم الشمالية لشبه الجزيرة ، وبخاصة عند الغساسنة ؛ ثم ماكانت تأتى به الأخبار عن دولة المناذرة فى الحيرة ثم الحميريين فى الأطراف الجنوبية لشبه الجزيرة . ففى هذه القشعريرة الخصبة التى تولدت فى القبائل العربية المتاخمة للحضارات الرومية والفارسية واليمنية أكبر دليل على اليقظة العربية المتوثبة إلى تحقيق تلك الرسالة الموحّدة .

بيد أن تحقيق هذه الرسالة السياسية لا يمكن أن يتم إلا على أساس إيمان جديد من شأنه أن يوجد هذه القوة المولدة للشعور بالوحدة ثم لبسطها فى الخارج . ومن ناحية أخرى شاهد النبي الحالَ التى آلت إليها الأديان السماوية الأخرى فى الحضارة العربية من بُعْدٍ عن التصوير الحقيقى لطبيعة الصلة التى يجب أن تقوم بين الله وبين العبد ، ثم بين الله وبين الوسيط ؛

فقد أفضت إلى غلوٍّ لا يتفق وطبيعة تلك الصلة فى أصلها الصافى ، فضلاً عما لها من ملابسات فردية أو عنصرية أبعدتها عن جوهرها السامى الأصيل الذى تنبع عنه . فأتى النبى كيما يردّ هذه الصلة إلى حقيقتها الصافية بعد أن رانت عليها تصورات لا تنتسب إلى أصولها الأولى ؛ وفى شعوره برسالته لم يتصور نفسه بصورة الناسخ لما سبقه ، بل بصورة المتمم المكمِّل لهذه السلسلة المستمرة من الأنبياء . وشعوره من ناحية أخرى بقرب الساعة ، وهو شعور إذا ترجم بلغة فلسفة الحضارات قيل : قرب انتهاء الحضارة العربية ، جعله يؤمن بأنه خاتم هؤلاء الأنبياء ، لأن الأنبياء لا وجود لهم إلا فى الحضارة العربية . فما دام الإسلام آخر صورة دينية تنتجها هذه الروح ، فالنبى محمد هو خاتم الأنبياء ما فى ذلك من ريب . ومن هذا يفهم دوره الأكبر فى الحضارة العربية : فالصور الدينية فى هذه الحضارة تتوالى ابتداءً من الأصول الأولى التى نشأت فى أحضانها وهى اليهودية والزرادشتية ؛ ثم تبدأ يقظتها الأولى بالمسيحية ، وأخيراً تبلغ أوجها فى الإسلام بوصفه أكمل صورة دينية ، لأنها آخرها ، والأخير فى هذه السلسلة ينطوى على كل ما سبقه : فالمسيح قد أتى ليتمم الناموس الإلهى الذى بدأ فى اليهودية ، والنبى محمد قد أتى ليتمم هذا الناموس فى

آخر صورة يقدر له التعبير بها عند الناس . ولهذا فإن الكتب السماوية يتمم بعضها بعضاً ويحيل السابق منها إلى اللاحق وبالعكس . فسفر « أشعيا » يتنبأ ويمهد للمسيحية والأناجيل ، والأناجيل تمهد وتتنبأ بالنبي محمد وبالقرآن ، أو هذا هو على الأقل ما فى وعى اللاحق بالنسبة إلى السابق . فنحن نعرف ماهنالك من محاولات جدية مبكرة جداً لبيان هذه الإحالات المتبادلة من الكتب الدينية السابقة إلى الكتب الدينية اللاحقة . والأمر فى هذا معروف جيداً فى المسيحية ، وفى الإسلام نراه لا يقل وضوحا ، ماذا أقول ، بل ، يقوم بطريقة شعورية أوضح وأكثر تفصيلا فى الإسلام منه فى المسيحية فى هذه الناحية ، لأن الآيات القرآنية تشير إلى هذا بصراحة [1] . والأخبار الخاصة بالتمهيد لمبعث النبي — مما يتصل منها خصوصاً ببحيرا الراهب وورقة بن نوفل — تعمل على توكيد هذا الجانب بطريقة مبكرة جداً ، ومن هنا نرى كتب السيرة تكرس فصلا من فصولها التمهيدية لما سماه ابن هشام باسم « صفة رسول الله صلعم من الإنجيل » [2] ، فيجعلون النبي محمد هو «المنحمنا» بالسريانية ، و «البرقليطس» بالرومية . ثم لا يقتصر

(١) « الذين يتبعون الرسول النبي الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل » («الأعراف» ، آية ١٥٧) .

(٢) السيرة : ج ١ ص ١٤٨ — ص ١٤٩ .

الأمر عند الشيعة على الإنجيل ، بل يرتفع إلى التوراة ، فيحاولون بواسطة حساب الحروف ، أعنى علم الجفْر ، أن يبينوا أن محمداً قد ورد ذكره صراحة فى كتب «العهد القديم» مراراً عدة ، ويستشهدون فى هذا بالنصوص العبرية نفسها . وهذا يدل على قوة الشعور لديهم باتصال الرسالة الدينية من التوراة حتى القرآن بطريقة واضحة فيها إحالة ثابتة مستمرة من الواحد الى الآخر [١] .

تلك إذاً الرسالة المزدوجة التى امتلأ النبى محمد شعوراً بها تدريجياً فى غار حراء إبان أدوار تحنثه حتى بلغ مرحلة النضوج الكامل لتبليغ الرسالة ، وهنا أحس بما يحس به كل نبى من أن دور التأهب والامتلاء النفسى قد انتهى ، وعليه إذاً أن يبدأ بإذاعة رسالته ، فكانت حاله كتلك التى عبر عنها مارتن لوثر فقال : « انقضى وقت الصمت ، وآن وقت الكلام . لقد أرغمتنى الحاجة . . . على الصياح والنداء » . بيد أنه — وهو الرسول — لا يستطيع أن يطلق دعوته إلا بعد الاستئذان ممن يشعر أنه مرسله ، فكان لا بد أن يأتى أمر الله له كيما يقوم بتبليغ الرسالة الإلهية ، ولم يكن للنبى أن يتصل بعد

(١) راجع فى هذا بحث پاول كراوس فى « مجلة ڤينا لمعرفة الشرق » WZKM سنة ١٩٣٠ .

بالله مباشرة ، فكان لا بد من ملك ينقل إليه أمر الله هذا ،
وذلك الملك هو أعلى الملائكة ، جبرائيل . ونقل هذا الأمر
إليه قد تم كذلك تدريجيا ـ لحكمة تطورية . فتبدى له جبرائيل
أول ما تبدى فى نومه — بوصف الرؤيا المرحلة الأولى من
مراحل النبوة ؛ فأمره بأن يقرأ فى الكتاب الذى جاء به « فى
نمط من ديباج » . فأجاب النبى بأنه لا يعرف القراءة ، فكرر
عليه الأمر عدة مرات حتى ألقى عليه جبريل القول : « اقرأ
باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك
الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم ؛ » فقرأها
النبى ، ثم انتهى جبريل « فانصرف عنى وهببت من نومى ،
فكأنما كتبت فى قلبى كتاباً . قال (أى النبى) : فخرجت حتى
إذا كنت فى وسط من الجبل سمعت صوتا من السماء يقول :
يا محمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل . قال : فرفعت رأسى إلى
السماء أنظر ، فإذا جبريل فى صورة رجل صافٍّ قدميه فى
أفق السماء يقول : يا محمد أنت رسول الله ، وأنا جبريل .
قال : فوقفت أنظر اليه ، فما أتقدم وما أتأخر ، وجعلت
أصرف وجهى عنه فى آفاق السماء . قال : فلا أنظر فى ناحية
منها إلا رأيته كذلك »[1] .

(١) ابن هشام : السيرة ، ج ١ ، ص ١٥١ .

وفى هذا الخبر يلاحظ أولاً أن جبريل قد أتى بكتاب مكتوب ، وذلك أن كلمة الله فى اللوح المحفوظ ، ولعل جبرائيل قد أتى إليه بنسخة منه . ولكنه فى كتابته ليس كالكتابة الإنسانية التى لا تدرك إلا بعد تعلم للقراءة ، بل هو الكلمة الحية لله . ولهذا « فالكتاب » كما يقول تور أندريه : «لا يختلف اختلافاً أساسياً عن القول الحى كما هى الحال بالنسبة إلينا . إنما كان للكلمة المكتوبة عند الرسول حياة قائمة بذاتها مليئة بالأسرار ... فكان دائماً يتصور على نحوٍ ما أن اللوح المكتوب يتحدث بطريقة عامرة بالأسرار »[١] . وعلى هذا فإن جبريل حينما طلب اليه أن يقرأ لم يقصد القراءة الإنسانية العادية ، بل القراءة الحية التى تتم بدون تعلم . وفى فكرة الكتابة هذه توكيد لأنه ــ وهو الأمىّ ــ إنما تلقى ما أوحى به إليه مكتوباً ، أى ثابتاً كاملا ، من عند الله .

ويلاحظ ثانياً أن هذه الآيات الأولى التى أوحى بها إلى النبى فيها توكيد للمعنى البارز فى رسالة النبى ، وهى أنها تحدد

---

(١) تور أندريه : « شخصية محمد فى حياة أمته واعتقاداتها » . ص ١٥ . استوكهلم سنة ١٩١٧ .

Tor Andrae, *Die Person Muhammad in Lebon und Glauben seiner Gemeinde.*

الصلة بين الله و بين الإنسان تحديداً دقيقاً ، فترد العلم الإنسانى إلى العلم الإلهى الذى هو مسجل بالقلم فى اللوح المحفوظ عند الله . فرسالته إنسانية ذات مصدر إلهى : إنسانية لأن الله خلق الإنسان من علق ، أعنى أن جوهر الإنسان نفيس (١) ، وذات مصدر إلهى ، لأن العلم ـ وهو المكون لحقيقة الإنسان ـ صادر عن الله . وفى الجمع بين هذين الجانبين : الإنسانى والإلهى ، يقوم المعنى الأعمق لرسالة محمد ، لأنها تعيد إلى الإنسان سالف مكانته التى عبرت عنها التوراة فجعلت الإنسان قد خلق على صورة الله ، بعد أن نظر الى الإنسان على أنه شىء حقير غارق فى الخطيئة يجب عليه أن يمحو ذاته نهائياً حتى يظفر بالخلاص . كما أنها تحدد الصلة بين الإنسان ـ وقد رُدَّ اعتباره ـ و بين الله على أساس أن الإنسان فى صلة تسليم تُجاه الله ، ولكنه تسليم يحتفظ فيه الإنسان مع هذا بفعاليته الواضحة : فالفعل الإنسانى واللطف الإلهى كلاهما متضافر مع الآخر ولا سيادة مطلقةً للواحد على الآخر . وفى هذا نشاهد فى الإسلام جانباً إيجابياً واضحاً ، إلى ذلك الجانب التسليمى الذى لا يمكن أن يخلو منه دين ، لأن كل

---

(١) نريد أن نفهم « علق » بهذا المعنى ، لا بالمعانى الشائعة عند المفسرين .

دين لابد أن يقوم على شيء من التسليم لوجه الله . فهذا الازدواج اذاً فى تصور الصلة بين الله وبين الإنسان طابع جوهرى له أخطر الأثر فى تحديد مضمون العقائد فى الإسلام .

أما وقد وصلنا فى حياة الرسول الروحية الى هذه النقطة الحاسمة التى تفصل بين عهدين : عهد التحضير ، وعهد التبليغ : التحضير لتلقى الرسالة من لدن الله ، والتبليغ لها بإذاعتها فى الناس ونشر الدعوة ـ فعلينا أن ننظر فى الصورة التى كانت عند المسلمين الأوَل عن نبيهم ، مما يكوّن المرتبة الأولى لصورة النبى فى ضمير أمته . فنلاحظ أولا أن أغلب الصحابة كانوا ينظرون إلى النبى بنفس النظرة التى نظر بها إلى نفسه : أى أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معان ، وإن كان أعلى مرتبة فى سلم الإنسانية ، وأنه رسول فحسب ، أعنى أنه إنما يصدر عن وحى إلهى هو وحده الذى يقيد المؤمنين . فإن كانت أقواله صادرة عن نفسه ، لا عن وحى صريح ، فالمسلمون فى حل من اتباعه . فلنعرض الآن لهاتين النقطتين فى شيء من التفصيل . أما من الناحية الأولى فلا تأليه ولا تقديس ولا عصمة : إنما هو بشر يوحى إليه ، وهو

يخطىء ولكن الله يعفو عنه ، وينص على هذا صراحة فى القرآن . وهو لا يأتى بمعجزات من عنده ، ومعجزته الوحيدة هى القرآن الموحى به من عند الله ، وهو قابل للانفعال بما ينفعل به بنو الإنسان ، على سمو فى مراتب انفعاله . وهو يشارك الناس فى دنياهم بقدر كاف ، بحيث لا يريد أن يتميز منهم تميزاً ظاهراً فى شىء من الملبس والمأكل وما إليهما . فهو إنسانى ، وإنسانى جداً ، ولا شىء مما هو إنسانى بغريب عنه . ولسنا نجد فيما يروى من أخبـار الصحابة عن عهد الرسول ما يدل على خلاف هذا . أما ما يروى عن « بركة » الأشياء التى يتناولها الرسول ويستخدمها مما هو مروى مثلا عن المغيرة بن شعبة ومن إليه ، فنحسب أنه لم يوجد فى عهد الرسول إلا بصورة أولية لا تحتمل التأويلات التى نذهب إليها اليوم من وراء معنى «البركة» مما هو وليد العصور التالية ، أو أنه فى الواقع من الأشياء التى أضيفت من بعدُ إلى الصحابة تبريراً لما سيذهب إليه المتأخرون .

ثم يلاحظ من الناحية الثانية أن النبى كان لا يجعل أقواله أوامر واجبة الاتباع والتسليم بها إلا فى الأحوال التى تكون فيها هذه الأوامر صادرة عن وحى إلهى صريح . والصحابة بدورهم كانوا على شعور كامل بهذا المعنى ، حتى إنهم كانوا

ينبهون الرسول نفسه إليه فى بعض الأحيـان . فيروى مثلا أنه فى أثناء غزوة الخندق لما أن اشتد البلاء على المسلمين فى أول الأمر ، رأى النبى أن يستميل قبيلة غَـطَـفان التى تحالفت مع قريش فى تلك الغزوة هى وبنى قريظة ، فجرى بينه وبين قائديها صلح كتبوه فى كتاب مؤداه أن يُـعطيا ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما من قبيلة غطفان عنه وعن أصحابه . وبعث النبى إلى سعد بن مُـعاذ وسعد بن عُـبادة قائدى الأوس والخزرج على التوالى ، فذكر لهما مافعل واستشارهما فيه ، فقالا له : « يارسول الله ! أمراً تحبه فتصنعه ، أم شيئاً أمرك الله به لابد لنا من العمل به ، أم شيئا تصنعه لنا ؟ ... يارسول الله ! قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قِرى أو بيعاً ؛ أفحين أكرمنا الله بالإسـلام وهدانا له وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟! والله مالنا بهذا من حاجة ؛ والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم . قال رسول الله صلعم : فأنت وذاك . فتناول سعد بن مُعاذ الصحيفة فمحا مافيها من الكتاب ، ثم قال : ليجهدوا علينا . » (١)

---

(١) ابن هشام : « السيرة » ، ج ٢ ، ص ١٦١ .

هذا ، أيها السادة ، مثل من أعلى الأمثلة على الأخوة الكاملة والحرية المطلقة فى إبداء الرأى والتقدير الكبير لكرامة العقل الإنسانى لانكاد نجد له نظائر كثيرة فى الأديان الأخرى . بل لم يقتصر أمر تنبيه الصحابة للرسول ورده الى ما يرون على المسائل العامة التى تتصل بالجماعة الإسلامية ، انما امتد كذلك إلى الأفعال والأحوال الشخصية للرسول . فيروى أن عبد الرحمن بن عوف لما رأى النبى يبكى على قبر ابنه ، زجر النبى بعنف قائلا : إنما تفعل بهذا ما تنهى عنه الناس (١) .

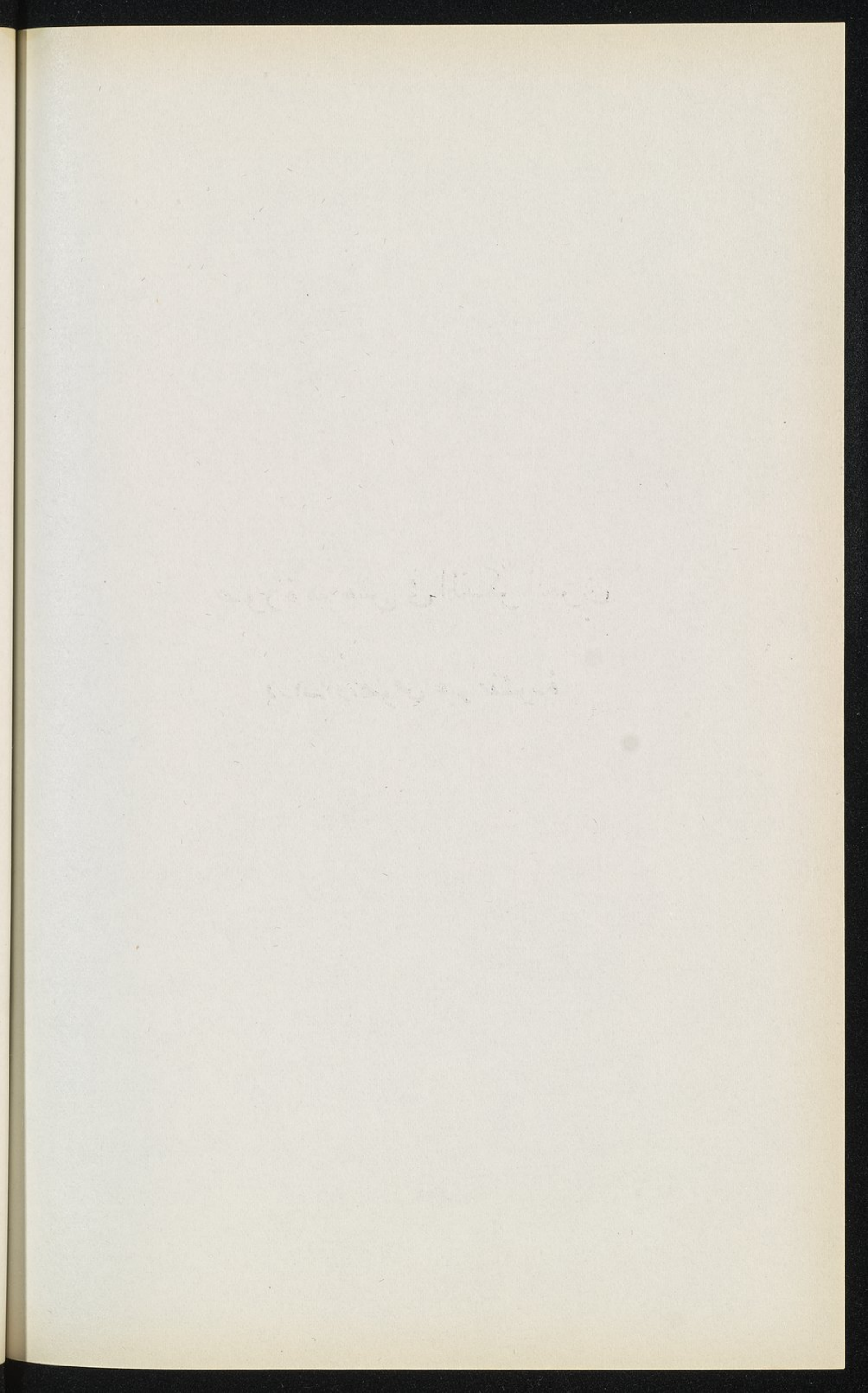
فأية روعة فى تقويم الحرية الفكرية نراها عند الرسول وأصحابه ! إن فى هـــذا لأنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية . وان فيه لأعمق عِبرة نفيد منها فى احتفالنا هذا بمولده الكريم .

---

(١) ابن سعد : « الطبقات » ، ق ١ . جـ ١ ، ص ٨٨ .

صورة هرمس فى الفكر العربى

دراسة ونصوص غير منشورة



صورة هرمس فى الفكر العربي

هرمس هو الاسم الذى أطلقه اليونان على الإله المصرى تحوت ، لما أن اتصلوا بمصر منذ عهد مبكر أسبق من عهد هيرودوتس ، أو من أيامه فقد تحدث عن معبد لهرمس (٢ : ١٣٨) . والإله تحوت عند المصريين كان من مناقبه أنه يحسب عدد السنين والزمان ، ويقدر لكل إنسان مقدار أجله ، ولذا كان يعد سيد المصير ، وأنه الذى اخترع الكتابة كما أبدع كل مايتوقف عليها من علوم وصناعات ، على رأسها السحر والطب والفلك والتنجيم والصنعة ، ثم مالبث أن ارتفعت ألوهيته فصار ذا دور بارز فى الكونيات التى أنشأها كهنة هرموبولس التى عُدَّ ربها ، فأصبح إلها عظيما عنه يصدر الخير ، وعد بمثابة قلب رع وسيد الزمان وسلطان السنين ، وهو قديم ، حق ، وكل ما ينبثق من قلبه يتصف بصفة الوجود ، وما ينطق به يستمر أبداً .

وهرمس عند اليونان له من الصفات مايقرِّبه كثيراً من تحوت مما يسَّر لليونانيين عملية التمثيل هذه : فهو طبيب ، يعرف مزايا السحر لطب الأدواء ، وهو رسول الآلهة ،

وبالتالى هو المترجم عن الكلمة الإلهية ، حتى إن أفلاطون قد لذ له أن يشتق هذا الاسم من اللفظ : ἑρμηνεύς أى الترجمان (محاورة « أقراطيلوس » ، ٤٠٧ ه وما يتلوها) مع ما فى هذا من تعسف ظاهر وعبث ، بيد أن هذا العبث كان له أثره الكبير من بعد . فهيكاتيوس من أبديرا ينسب إليه اختراع الألفاظ والكتابة والعبادة الإلهية والفلك والموسيقى والألعاب وحسن الإيقاع . وعند الرواقيين أن هرمس هو اللوغوس أو الكلمة . ثم يصبح هو اللغة نفسها ، لأنه الرسول ، واللغة هى الرسول بين العقول . وفى هذا كله نشاهد الشبه البارز الذى سرعان ما جعل اليونانيين يقولون إن تحوت المصرى هو هرمس اليونانى .

ولقد كان لليونانيين ولع شديد بهذه الهويات بين آلهتهم والآلهة الأجنبية . والظاهرة عينها نراها تتكرر فى الفكر العربى الإسلامى ، لكن مع الأنبياء بطبيعة الحال ، ما دام التوحيد هنا لا مجال فيه لشىء مما كان يفعله اليونان : أعنى أن البحث عن الهويات سيكون بين الأنبياء الذين يعترف بهم الإسلام وبين الآلهة الأجنبية ذوات التأثير والمكانة فى الأذهان والأقطار العربية . وكان الوسيط لهذا فى بعض الأحيان هو الإسرائيليات : الصحيح منها والمنحول .

والنبي الذى وجد فيه المفكرون العرب ما يشبه هرمس هو إدريس . وإدريس كما ورد فى القرآن لا يصوَّر إلا بما صور به فى التوراة من أنه كان ورعاً صالحاً وأن الله رفعه إليه وأنه كان صابراً : « واذكر فى الكتاب إدريس إنه كان صدّيقاً نبياً * ورفعناه مكاناً علياً »[١] ، « واسمعيل وادريس وذا الكفل كل من الصابرين * وأدخلناهم فى رحمتنا إنهم من الصالحين »[٢] . ولا يرد فى القرآن ، كما فى التوراة ، مقدار سنه ، إذ ورد فى التوراة أنه عاش ٣٦٥ سنة على الأرض ، مما يدل على أنه بطل شمسى . لكننا نجد إلى جانب هذه الصورة القرآنية — التورانية لإدريس ، صورة أخرى فى قصص الأنبياء لدى المؤرخين[٣] . فيذكر أن إدريس كان « أول من خط بالقلم ، وأول من خاط الثياب ولبس المخيط ، وأول من نظر

(١) سورة مريم (٥٧ وما يليها) .

(٢) سورة الأنبياء (٨٥ وما يليها) .

(٣) الطبرى : « تاريخ » الطبرى ، ١ : ١٧٢ وما يليها ؛ اليعقوبى : ١ : ٨—٩ ، ١٦٦ ؛ ابن الأثير : ١ : ٤٤ ؛ الديار بكرى : « تاريخ الخميس » ، ص ٦٦ ؛ أبو زيد : « البدء والتاريخ » ، ٣ : ١١ وما يليها ؛ ثم الثعلبى : « عرائس المجالس » ، ٥٠—٥١ .

فى علم النجـــوم والحساب » كما يقول الثعلبى (١) . والقفطى يفيض فى هذا المعنى ، خصوصا وهو يتحدث عن إدريس على أنه هو هرمس ، فقـــال : « وأقام إدريس ومن معه بمصر يدعو الخلائق الى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وطاعة الله عز وجل ، وتكلم الناس فى أيامه باثنين وسبعين لساناً ، وعلمه الله عز وجل منطقهم ليعلم كل فرقة منهم بلسانها، ورسم له تمدين المدن ، وجمع له طالبى العـــلم بكل مدينة ، فعرفهم السياسة المدنية وقرر لهم قواعدها ، فبنت كل فرقة من الأمم مدناً فى أرضها ، وكانت عدة المدن التى أنشئت فى زمانه مائة مدينة وثمانى وثمانين مدينة ، أصغرها الرها . وعلمهم العلوم . . وهو أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم ، فإن الله عز وجل أفهمه سر الفلك وتركيبه ونقطة اجتماع الكواكب فيه وأفهمه عدد السنين والحساب . ولولا ذلك لم تصل الخواطر باستقرائها إلى ذلك » (٢) .

ومن هـذا يلوح أن ثمت مصدرين لصورة إدريس فى

---

(١) « عرائس المجالس » ، ص ٥٠ ، المطبعة السعيدية بالقاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) القفطى : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ص ٣ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م .

الفكر العربى : إحداهما التوراة والقرآن ، والأخرى الكتب التاريخية . ويشبه أن يكون المصدران معاً هما اللذين أثرا فى رجل كالثعلبى ؛ لأنه جمع بينهما فى صورة واحدة هى فى نظره صورة دينية خالصة . فمن أين وردت الصورة الثانية وهى التى نراها خصوصاً عند القفطى فى أكمل ما ترد ؟

أكبر الظن أنها أخذت عن كتب الصنعة والكتب الفلسفية عامة ومنها انتقلت إلى المؤرخين . ذلك أن نفس الظاهرة التى وجدناها عند اليونانيين فى اتصالهم بالمصريين قد تجددت عند العرب فى تقبلهم للتراث اليونانى ، فحاولوا أن يجدوا فى هرمس — كما صورته الكتب الهرمسية ، وقد انتشرت انتشاراً هائلا فى القرن الثالث وما تلاه — شخصية من أشخاص الأنبياء حتى يظفر بحق المواطن فى دار الإسلام الروحية . وهنا يمكن المرء أن يتساءل : ولماذا لم يتم هذا إلا بالنسبة إلى هرمس وحده من بين بقية الآلهة الأجنبية ؟ والجواب عن هذا ميسور واضح :

ذلك أن هرمس هو الإله الوحيد الذى كان ذا أثر ضخم فى التطور الروحى والعلمى عند العرب ، فلم يكن يعنيهم غيره من بين الآلهة كلهم . فمن الطبيعى خصوصا وهو صاحب الوحى والنبوة فيما يتصل بالمصير والمقدور وطوالع الناس والأحوال

الكونية الرئيسية — أن يهبوه صفة شرعية بحشره فى زمرة الأنبياء المعترف بهم فى الإسلام .

وهنا يرد سؤال آخر : لماذا لم يُختر إلا إدريس ، مع أنه كما صوره القرآن والتوراة من قبل لا ينطبق على هرمس ؟ والقطع فى الجواب عن هذه المسألة غير ميسور إلا إذا عرفنا أن شيئاً من هذا قد تم من قبل فى الكتب اليهودية المنحولة وغيرها مما يدخل فى عداد الأدب الربانى rabbinique فيما يتصل بهرمس وواحد من أنبياء العهد القديم ، خصوصاً أخنوخ ، الذى تقول عنه الكتب الإسلامية إنه هو إدريس . وإذا لم يكن فى وسعنا الآن — بما لدينا من وثائق — أن نقرر وقوع هذه الهوية بين هرمس وبين أخنوخ فى الكتب اليهودية ، بيد أننا نستطيع افتراض شىء من ذلك ، وإلا لم نفهم المصدر فى حدوث هذا فى الكتب الإسلامية — اللهم إلا أن تكون الأخيرة هى التى فعلت كل هـــذه العملية : إدريس = أخنوخ = هرمس = تحوت .

وفى هذا يمكن أن نفترض أسباباً اشتقاقية تعسفية مثل ما ورد فى « عرائس المجالس » للثعلبى من أن إدريس « سمى إدريس لكثرة درسه الكتب وصحف آدم وشيث »[١] .

---

(١) « عرائس المجالس » ، ص ٥٠ ، القاهرة بدون تاريخ .

أعنى من هذا ان المؤرخين وجدوا أن اسم إدريس هو أقرب الأسماء — لغوياً واشتقاقياً — إلى أن يتخذ للدلالة على من عنى بالكتابة والدرس والصحف واللغة، وهو هرمس.

وعلى كل حال فإن الأمر فى إدريس نفسه مختلف فيه أشد الاختلاف : فنيلدكه قال إنه من المحتمل أن يكون «أندريه» [١] . وهرتمن رد عليه [٢] قائلا إن أندريه هذا الذى رفع مكاناً علياً ماهو إلا طباخ الإسكندر، هذا الطباخ الذى ظفر بالخلود . كما أننا نجد فى بعض المصادر الإسلامية ما يميل إلى القول بأنه هو إلياس أو الخضر .

دخل هرمس إذاً دار الإسلام الروحية على أنه إدريس (هل يكون هذا الاسم تحريفاً للفظ هرمس ؟) وكان له أثر ضخم كشف عنه الأستاذ ماسينيون فى بحثه بعنوان «ثبت المؤلفات الهرمسية العربية» الملحق بكتاب فستوچير عن «وحى هرمس المثلث بالعظمة» [٣] . فبيّن كيف أن

(١) نيلدكه Nöldeke «مجلة الآشوريات» *Zeitschrift für Assyr.* جـ ١٧ ، ص ٨٤ وما يليها .

(٢) ر . هرتمن R. Hartmann : «مجلة الآشوريات» ، جـ ٢٤ ٣١٤ وما يليها .

(٣) Le R.P. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste* app. III : "Inventaire de la littérature hermétique arabe" par Louis Massignon. Paris, 1944.

وراجع هذا الكتاب إجمالا فيما يتصل بموضوعنا هذا .

الاعتراف بهرمس فى نظر الكتاب العرب، وأغلبهم مسلمون ، لا يعنى اعتناق تلك العقيدة الوثنية التى كانت لا تزال قائمة فى حرّان فى مستهل القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى) عند الصابئة الذين كانوا ينظرون إلى هرمس على أنه إله كل المخترعات المدنية . ويقول إن هرمس — إدريس لم يكن نبياً أوحى إليه بنص لا يتغير عن طريق ملك ، شأن بقية الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل والقرآن) ، بل أتى ليعلم الناس بإلهام (فى مقابل « الوحى » ، وهو التنزيل غير المباشر بواسطة ملك) كيف ينظمون المدن والأمصار وينشئون الصنائع . . . وكان أول المسلمين الذين اعتنقوا أو آمنوا بالهرمسيات هم من الشيعة الذين يرون أن التاريخ دورى . . . ولقد استعان المشتغلون بالدراسات المتصلة بالتراث الهلينى بهرمس — إدريس ليجدوا لهذا التراث حق التوطن فى دار الإسلام ، بينما كان المنطق وما بعد الطبيعة عند أرسطو غير معترف بهما بعدُ » . كذلك استعان به الزنادقة من ذوى النزعة المانوية والصابئة كيما يدرأ عنهم الاضطهادات التى استهدفوا لها فى ذلك العهد (القرون الثانى والثالث والرابع للهجرة) ؛ ثم كان لهرمس أثره خصوصا فى الصناعات المتصلة بالفلك مثل الأسطرلابات والأنابيق .

لـكن سرعان ماقام رد فعل ضد نفوذ الآراء الهرمسية، وبخاصة ما اتصل منها بعلم التنجيم والسحر والطلسمات . لهذا جاء أتباع هرمس من بعدُ فحاولوا أن يؤكدوا الجانب الدينى فى هرمس. فمما يرويه السرخسى عن أستاذه الـكندى « أنه نظر فى كتاب يُقِرُّ به هؤلاء القوم (الصابئة) ، وهو مقالات لهرمس فى التوحيـــد ، كتبها لابنه ، على غاية من التقانة فى التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها » (١) . ثم مالبث أن انتقل تأثيره إلى الصوفية عن طريق ذى النون المصرى (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ = سنة ٨٥٩ م) خصوصا فى فـكرة استخدام « الروح » فى مقابل « العقل » ، فى إدراك المسائل الإلهية .

تلك خلاصة ما يقوله الأستاذ ماسينيون فى استهلال بحثه الذى أشرنا إليـــه . ونحن نلاحظ أولا أن قوله بأن هرمس — إدريس لم يكن معدوداً عند العرب من الأنبياء ذوى الوحى المنزل يمكن أن يعترض عليه بما يورده المؤرخون والمفسرون من أن الله تعالى شرفه بالنبوة وأنزل عليه ثلاثين

(١) « الفهرست » لابن النديم ، ص ٤٤٤ — ص ٤٤٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

صحيفة[١] » ، ثم خصوصاً بما يرد من أخبار خاصة بالسَّرَب وباللوح الذى من زبرجد أخضر ، وهو الذى فيه « صنعة الطبيعة » ، ثم بالكتاب الذى فيه « سرّ الخليقة وعلم علل الأشياء »[٢] ، مما هو وارد فى نصوصنا التى ننشرها هنا .

وهذه المسألة مهمة ، لأنها تبين لنا التغيير الذى طرأ على صورة هرمس فى الحضارة العربية . ففكرة السَّرَب هى التى تدل على الرمز الأولى لروح الحضارة العربية ، إذ السَّرب هو الكهف الذى وفقاً له تتصور هذه الروحُ المكانَ ، وهو بعينه السرداب الذى يختفى فيه الإمام المستور عند الشيعة . واللوح هو بمثابة اللوح المحفوظ ، وما إلى هذا من أفكار دينية تنبع من صميم الروح العربية والسامية . والكتاب هو بمثابة الكتاب المقدس المشتَمِلى فى أصله من اللوح (المحفوظ) .

ففى هذه الأفكار الثلاث إذاً : السرب ، اللوح ، الكتاب — نشاهد خير معبر عن روح الحضارة العربية ؛ كما نلحظ التغيير الذى طرأ على صورة هرمس من المصريين إلى

---

(١) « تفسير » الفخر الرازى ؛ جـ ٥ ص ٥٦٦ ، القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ = سنة ١٨٩٠ م .

(٢) راجع النصوص بعد ، رقم ١ ورقم ٢ .

اليونانيين ثم إلى الحضارة العربيـــة فى مظاهرها : الهلينية ، والكلدانية ، والعربية . وفى النصوص التى نقدمها هنا ، والتى وجدت كلها فى العربية ، خير تعبير عن هذه المظاهر الثلاثة .

فالنص رقم ١ يمثل الصورة الهلّينية hellénistique لهرمس . وهو — بحسب ما يرد فى آخره — مأخوذ من كتاب « الاسطماخس » . وهذا الكتاب مما ينسب إلى هرمس [١] ، ويوجد منه فقرات طويلة فى كتاب « المجموع المبارك » للمكين (مخطوطة باريس برقم ٤٥٢٤ ورقة ١٤ ، ١٣٦ ا ، الخ) ؛ وفى « غاية الحكيم » المنسوب الى المجريطى (نشرة رتر ، حـ ١ ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٢) وفى مخطوطة باريس برقم ٢٥٧٧ (« كتاب علل الروحانيات ») ، كما أشار إلى ذلك ماسينيون فى مقاله المذكور آنفا [٢] .

والمهم فى هذا النص خصوصاً فكرة الطباع التام وروحانية الفيلسوف ، وهى الفكرة التى أشرنا من قبل إلى أهميتها وما سيكون لها من أثر خطير فى الفكر الإسلامى

---

(١) ابن النديم : « الفهرست » ص ٤٩٦ س ١٢ ، طبع مصر .

(٢) الكتاب السابق ، ص ٣٩٤ .

العربي . وهى هنا لا تزال لابسة ثوباً وثنياً ، إذ لا حديث فى
هذا النص عن اللوح والكتاب ، بينما نجد فى النص رقم ٢
الذى يمثل المظهر العربى لصورة هرمس أن اللوح والكتاب
هما من أهم ما عنى به المؤلف فى ذكر قصة هرمس أو هرمس
بلنياس. وإنما اقتصر نص «الاسطاخس» على فكرة «السرب»
لأنها أساسية فى تصور الروح العربية . هذا فضلا عن استبعاد
التنزيل الإلهى فى نصنا الأول ، لتلك النزعة الوثنية عينها ،
ورد الأمر إلى طباع تام هو بمثابة الملقن للفيلسوف الحكمة
بطريق إنسانى ، وهو ظاهر خصوصاً فى كيفية دعوة هذا
الطباع التام : فهى تتم بواسطة أدعية وتحضيرات سحرية .

أما النص رقم ٢ فمأخوذ من كتاب « سر الخليقة وصنعة
الطبيعة » المنسوب إلى بلنياس ، وأكبر الظن أنه ألف فى
عهد المأمون (المتوفى سنة ٢١٨ = سنة ٩٣٣ م) ، ألفه أحد
المسلمين ونسبه إلى بلنياس الطوانى ، وقد نشرنا هنا استهلاله
ثم خاتمته لأنهما يتصلان بصورة هرمس . أما الكتاب نفسه
فقد درسه كراوس دراسة وافية فى الجزء الثانى من كتابه
« جابر بن حيان »[١] ، فنكتفى بالإحالة إليه . ومن الملاحظ

---

(١) ص ٢٧٠ — ص ٣٠٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ : Paul Kraus
Jabir Ibn Hayyan,

هنا فيما يتصل بالنص الذى أوردناه أن بلنياس هو هرمس كما يستبين من مقارنة هذا النص بالنص رقم ١ .

وفى النص رقم ٣ نشاهد الرواية نفسها ، منسوبة هذه المرة إلى أفلاطون . وهذا التطور فى نسبة الصورة نفسها من هرمس إلى بلنياس إلى أفلاطون ، ثم إلى أرسطو كما فى نهاية نص « الاسطماخس » حيث ورد أن الكتاب لأرسطو — ويلوح أن نسبته إلى أرسطو قديمة ، إذ نراها عند موسى بن ميمون[1] — نقول إن لهذا التطور دلالته فى محاولة الفكر العربى تمثل هؤلاء الأشخاص حتى يصبحوا جميعاً جزءاً من كيانه .

والنص الرابع يمثل الصورة الكلدانية ، أعنى الصابئة ، لهرمس ، فيقول لنا إنه نبى الكلدانيين واسمه « ذواناى » ، وتفسير ذواناى : مخلص البشر » ، وإنه هو هرمس الثانى ، أما هرمس الأول فكان فى الألف الثانية بينما هرمس الثانى فى الألف الثالثة ، والألف الأولى كان فيها آدم . ففى هذا التاريخ الدورى يقوم على كل دور « نبى ملك عالم مستخرج مبتدع لصنائع وعلوم كثيرة » . وفى هذا صورة التاريخ كما تراه الروح العربية . وهنا فى هذا النص نجد بعضاً من

(١) اشڤولزون ، « الصابئة » ، جـ ١ ص ١٧٥ ، سنة ١٨٥٦
Chwolsohn : *Ssabier*.

المزج بين الأفكار الشرقية الكلدانية وبين الأفكار الميسحية ، أو على الأقل وجه الشبه بينهما قوى بارز للعينين .

تلك هى الملامح الإجمالية العامة لصورة هرمس فى تطورها حتى الفكر العربي ، وفيها تبدى فى الوقت نفسه المميزات البارزة للروح العربية ، وبخاصة مايتصل منها بالنزعة الإنسانية .

وصف المخطوطة رقم ٤٢٩١
تصوف بدار الكتب المصرية

على الرغم من أن الصفحة الأولى تذكر عنوان إحدى عشرة رسالة على أنها متضمنة فى هذا المجلد ، فإنه لا يوجد فى هذا المجلد إلا الرسائل الست الأولى منها فقط ، وهى :

١ ــ كتاب رسالة « روح القدس فى مناصحة النفس » تأليف شيخ العارفين وإمام المحققين وعمدة المترفعين ، صاحب الختم المحمدى ، والسر الصمدى ، الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر الشيخ محي الدين محمد بن محمد بن عربي الأندلسى الحاتمى الأندلسى (كذا ! مكررة) الطائى ــ [من ورقة ١ إلى ورقة ٩٦ ب] .

٢ ــ مختصر كتاب « الدرة الفاخرة فى ذكر من انتفعتُ به فى طريق الآخرة » ، تأليف حضرة الشيخ الأكبر العارف المحقق محي الدين محمد بن على بن عربى الحاتمى الأندلسى ــ [من ورقة ٩٧ ا إلى ورقة ١٢٠ ا]

٣ ــ كتاب «مرآة المعانى لإدراك العالم الإنسانى» ويقال

له أيضاً : طب الإنسان من نفسه — [من ورقة ١٢١ ا إلى ١٣٥ ا] .

٤ — رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر — وهى التى سننشرها هنا — من ورقة ١٣٦ ا إلى ١٣٧ ا بخط نسخى .
[١٣٦ ا = ٢١ س ، ١٣٦ ب = ٢١ س ، ١٣٧ ا = ٧ س]

ويتلوها (١٣٧ ا) مقتبس عن الطبرى فى بيان أعمال الصابئين فى استجلاب قوى الكواكب فى ٩ س ، ثم باب صرع الصحيح وتلبيس الكف فى ٧ س .

٥ — « تحفة السّفرة إلى حضرة البررة » ، تأليف حضرة الإمام العارف ابن عربى الحاتمى [الخاتمى] نفعنا الله به وجعلنا من حزبه آمين ! [من ورقة ١٣٨ ا إلى ١٤٧ ا]

٦ — ويتلو ذلك : القصيدة التائية للشيخ الأكبر حضرة محيي الدين (ورقة ١٤٧ ب إلى ١٥٧ ب) .

وفى نهاية المخطوطة كلها : « تمت تائيـــة حضرة سيدى ومعتقدى الشيخ الأكبر محيي الدين ، قدس الله سره المتين — على يد أفقر العباد عبد الحق بن محمد المرزبانى عفى عنهما آمين (١٥٧ ب) .

وبرد اسم هذا الناسخ فى الصفحة الأولى هكذا : « علقها لنفسه فقير عفو الله عبد الحق بن محمد بن محمد بن أحمد بن أحمد الشهير بابن المرزبانى . . . . » ، كما يرد اسم هـذا الناسخ المالك لهذه المخطوطة (« علقها لنفسه ») فى أواخر الرسائل: ١ ، ٣ ، ٦ ؛ ويرد التاريخ ١٠٥٣ هـ — وهو تاريخ نسخ هذه الرسائل — فى أواخر الرسائل : ١ ، ٢ ، ٣ .

نصوص لم تنشر

خاصة بصورة هرمس فى الفكر العربى

— ١ —

[١٣٦ ا] رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر :

قال سوقراطيس الحكيم : الطباع التام شمس الحكم وأصله وفرعه ، وسيد الأمس . فقيل له : بمن تستدرك الحكمة ؟ فقال : بالطباع التام . قيل له : فما أصل الحكمة ؟ قال : الطباع التام . قيل له : فما مفتاح الحكمة ؟ قال : الطباع التام .

قيل له : فما الطباع التام ؟ قال : روحانية الفيلسوف التى هى متصلة بنجمه ومدبرة[1] ، فتفتح مغاليق الحكمة ، وتعلمه ما استشكل عليه ، وتوحى إليه بصوابها ، وتلهمه مفاتيح أبوابها فى النوم واليقظة . والطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم العالم الناصح ، الذى يعلم الصبى الكلمةَ بعد الكلمة ؛ فكلما أحكم باباً من العلم أدخله فى باب آخر ، ولن[2] يخاف ذلك الصبى

---

(١) ص : مديرة .

(٢) ص : أن .

النقصَ فى علمه مادام له ذلك العالِمُ باقياً[١] ، لأنه يكشف له عما اشتبه ، ويعلمه ما أشكل ويبتدؤه من العلم بما لا يسأل عنه . فهكذا الطباع التام للفيلسوف ؛ وهو قوة تأييد ، لا نقص على الفيلسوف فى علمه وحكمته معه .

•

وللحكماء فى هذه الروحانية تدبير ، هو السر الموضوع بينهم الذى لا يطلع عليه أحدٌ غيرهم ، وهو السر المكتوم فى الحكمة . ولم يكن من أبواب الحكمة باب لطيف ، ولا جليل ، إلا أبدت الحكماء لتلامذتهم . وأداروه فيما بينهم بكتب ومسائل ما خلا هذا السرَّ المكتوم الذى هو بتدبير روحانية الطباع التّمام . وكان[٢] الحكماء يسمون هذه الروحانية : يما غيش فغديسواد وغداش يوفغاديش — هذه أربعة أحرف ، أسماء هذه الروحانية وتمجيدهم ، كانوا يسمونهم بها عند الحاجة إليهم .

وقد ذكر هرمس قال : إنى <لما> أردت استخراج علم علل الحقيقة وكيفيتها ، وقعت على سَرَب مملوء[٣] ظلمة ورياحاً ، فلم أبصر فيه شيئاً لظلمته [١٣٦ ب] ، ولم يضىء لى فيه سراج لكثرة

---

(١) ص : باق .

(٢) ص : وكانوا .

(٣) ص مملوءا .

رياحه [١] . فأتانى آت فى منامى بأحسن صورة ، فقال لى : خذ نوراً فضعه فى زجاجة تقيه من الأرياح وتنير لك ، وادخل إلى السرب واحفر وسطه ، واستخرج منه تمثالا بالطلسم معمولا ، فإنك إذا استخرجت ذلك التمثال ، ذهبت رياح السرب وأضاء لك . ثم احتفر فى أربعة أركانه ، واستخرج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها .

قلت له : ومن أنت ؟

قال : طباعك التام ؛ فإن أردت أن ترانى فادعنى باسمى .

قلت : وما الاسم الذى أدعوك به ؟

قال : يماغيش فغديسواد وغداش يوفغاديش .

قلت : فى أى حال أدعوك ، وكيف أصنع دعائى إليك ؟

قال : إذا نزل القمر برأس الحمل ، ليلا كان أو نهاراً ، فخذ أربعة أقداح يسع كل واحد رطلا ، فاملأ كل واحد من

---

(١) قارن بهذا ما ورد فى كتاب « الأحجار على رأى بليناس » لجابر بن حيان : « قال بليناس : أقول وأصف الحكمة التى أبديت بها بعد خروجى من السرب واخذ الكتاب واللوح : إن الذى يعم الأشياء كلها الطبائع التى هى البسيطة لا المركبة ... » (« مختار رسائل جابر بن حيان » ، نشرة پ . كراوس ، القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م ، ص ١٢٦ س ٧ — س ٩) . وقارن بعدُ النص رقم ٢ .

لون الدهن : دهن السمسم ودهن الجوز ودهن البقر . ثم خذ أربعة أقداح على ذلك المثال ، فاملأها خمراً ، وضعها ، ثم اعمل حلواً من دهن الجوز والسمن والعسل والسكر وسميد[١] وحلأ[٢] وتين ، وضعه على خوان كبير ، ثم خذ شمعة فأسرجها وضع الخوان على شيء ، وضع حوله الأقداح الثمانية والسراج ، ثم خذه بيدك فضعه على الخوان واحدة واحدة . ثم خذ مجمرتين مملوءتين فحماً ، فدخّن فى أحدهما بالكفة والأخرى بالعود المطرّى[٣] . ثم قم أنت قائماً وقل سبع مرات : يماغيش فغديسواد وغداش يوفغاديش . فإنك إذا فعلت ذلك رأيتنى .

فكان الحكماء يتعاهدون ذلك من روحانياتهم فى كل سنة مرة أو مرتين إجلالا لطباعهم التام . ودعا لهم حين أخبرهم هرمس الحكيم بذلك عنهم ؛ وعلموا أنهم إنما هرمس وضع ذلك للمحبة والموافقة . فكانوا يأكلون ذلك الطعام هم ومن أحبوا .

قال [١٣٧ ا] أرسطاطاليس : إن لكل واحد من الحكماء قوة تأييد من الروحانية ، تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب

(١) السميد (بالدال والذال) : الدقيق الأبيض .

(٢) الحلأ : شعر وجه الجلد أو قشرة الجلد .

(٣) طرّى الطيب : خلطه بالأفاويه .

الحكمة ، متصلة تلك بنجمه [١] العالى المدبر معه ممن يربو معه، ويغذيه . ولكل ملك قوة وتأييد من الملك ، عال [٢] رفيع ، متصل [٣] وصله بنجم فلكه العالى فى مكانه . فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء . فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم على عملهم وحكمتهم ويقدمون للموك تدبير ممالكهم .

وهذا فصل من كتاب « الاسطماخس » . وهو لأرسطاطاليس .

والسلام والحمد لله وحده .

---

(١) س : شحمه .

(٢) س : عالى .

(٣) س : متصل .

من « سر الخليقة وصنعة الطبيعة » وهو كتاب « العلل الجامع للأشياء » مما وصفه بلينوس الحكيم صاحب الطلسمات والعجائب

أقول على كتابى هذا ، وأصف الحكمة التى أيدت بها (*)، لتسمعوا حكمتى ، وتنفذ فى أفهامكم ، وتخامر طبائعكم . فمن اتصل كلامى بطباعه فتحركت طبائعه ، فهو كامل الطباع ، سليم من الأعراض الفاسدة ، نقى النفس من الظلمة الحائلة بينه وبين طالب الحكمة ، فهو يستمد بقوتها من قوة الكلام على قدر قوتها وقدر اتصال الكلام بها ، وتقوى بما استمدت من لطيف الكلام على اقتباس الحكمة والنظر فى اختلاف تركيب الطبائع وعلل الأشياء . ومن لم يتحرك طباعه لاستماع كلامى ، فمن التباس الظلمة بنوره وكثرة الغلظ الحائل بين لطيفه وبين التصعد فى درج الحكمة ، كإحالة السحاب المظلم بين نور البصر النير وبين الاتصال بأنوار الكواكب المضيئة .

(*) ننشر هنا استهلال هذا الكتاب نقلا عن المخطوطتين برقم ٣٥١ حكمة وتاريخها ١٢٩٧ هـ فى دار السعادة (استانبول) ، ثم ٤٠٩ حكمة بدار الكتب المصرية .

والآن ! أتسمى لكم باسمى ، لترغبوا فى كلمتى ، وتفكروا فى كلامى ، وتضعوه نصب أعينكم ليلكم ونهاركم ، لتصيبوا بطول دراسته علم سرائر الخليقة وتدركوا بذلك صنعة الطبيعة :

أنا بلينوس الحكيم ، صاحب الطلسمات والعجائب . أنا الذى أوتيت الحكمة من مدبر العالم بخصوصية ائتلفت مع طبيعة (١) روحانية لطيفة ، سلمت من الأعراض الدنسة (٢) وقويت ، ونفذت بلطافتها فأدركت كل ماغاب عن الحواس الظاهرة بالقوى الباطنة التى هى الفكرة والفطنة والذكر والهمة والنية . وأدركت بحواسها الظاهرة كل ماوقع تحتها من الألوان والأسماع (٣) والطعام والروائح والملابس ، ولم يبق شىء من الخلق الروحانية اللطيفة النورانية ، ولا الغليظة الثقيلة الجسدانية الواقعتين (٤) تحت القوى الباطنة والحواس الظاهرة ، إلا أدركت طبيعته وعلته وخلقته ، ونفذ كيانى فيه بلطافته واعتداله لقهره الغليظ الجسدانى الذى هو ضده . وأنا أقول لكم فاسمعوا :

اعلموا أن كل شىء فمن الطبائع الأربع التى هى الحر والبرد

---

(١) رقم ٣٥١ ، رقم ٤٠٩ : ائتلفت طبيعة .

(٢) ٤٠٩ : الدنسية .

(٣) ٤٠٩ : فى الطعوم .

(٤) ٤٠٩ : الواقعين .

واللين واليبس . والطبائع فى كل الأشياء ، وكل الأشياء متصل بها ، وهى متصلة بعضها ببعض، كلها[١] تدور فى مدار واحد يجمعها نظام واحد ، يدور بها فلك واحد . فأعلاها متصل بأسفلها، وأدناها متصل بأقصاها ، لأنها كلها كانت من جوهر واحد ، من نقطة[٦] واحدة، يجمعها طبع واحد لا اختلاف فيه، حتى عرضت فيه الأعراض ، فتباينت أجزاء ذلك الجوهر وتفرقت الخلق باختلاف تركيب الطبائع ، ووقعت عليها الأسماء المختلفة . <لاختلاف الأعيان والصور ؛ والجواهر ، إن كانت مختلفة> بالتركيب ، فإنها متصلة منفصلة ، قابلة بعضها بعضاً ، منتقلة بعضها إلى بعض[٣] مستدعية أشكالها باتصالها بها ، دافعة أضدادها بخلافها لها . هذا سر العالم ومعرفة أصول الطبائع .

وإنما وصفت علم تقابل الطبائع الأربع بالائتلاف والاختلاف ، ليكون علم ذلك أدباً لمن نظر فيه وجهارة له ، فيكون عالماً بتصرف الكائنات عن جواهرها ، ومحكماً لتأليف الطبائع الأربع [٢ ب] وهو حينئذ أقوى على علم علل الأشياء . وإنما تكلمت بهذا الكلام فى ابتداء كتابى ليكون من فهمه

---

(١) ٤٠٩ : كليا .

(٢) ٤٠٩ : نطفة .

(٣) ٣٥١ : بعضها بعضا .

عالماً بجوامع الأصول ، فيستدل بذلك على علم سرائر الخليقة ويدرك منه صنعة الطبيعة .

نسب بلينوس الحكيم وسببه

والآن ! أخبركم بسببي ونسبي :

إني كنت يتيماً من أهل طوانه ، لاشيء لي . وكان في بلدي تمثال من حجر ، قد أقيم على عمود من خشب ، مكتوب على صدر التمثال : أنا هرمس المثلث بالحكمة ، عملت هذه الآية جهاراً ، وحجبتها بحكمتي ، لئلا يصل إليها إلا حكيم مثلي . ومكتوب تحته باللسان الأول : من أراد أن يعلم سر الخليقة وصنعة الطبيعة ، فلينظر تحت رجلي . فلم يأبه الناس لما يقول . وكانوا ينظرون تحت رجليه فلا يرون شيئاً . وكنت ضعيف الطبيعة لصغري . فلما قويت طبيعتي ، وقرأت ما كان مكتوباً على صدر التمثال ، فطنت لما يقول ، وحفرت تحت العمود . فإذا بسرب مملوء ظلمة ، لا يدخله نور الشمس . وإن طلعت عليه تتحرك فيه[1] الرياح ، لا تفتر . فلم أجد إلى الدخول فيه سبيلا لظلمته ، ولم يثبت لي فيه ضوء نارٍ لكثرة رياحه . فضقت ُذرعاً بذلك ،

---

(١) ٤٠٩ : طلعت فيه تتحرك الرياح .

واشتد غمى ، فغلبتنى عينى ؛ وأنا مهموم القلب[١] أفكر فيما لقيت من النصب ، إذ تجلى لى شيخ على صورتى ومثالى ، فقال : يابلينوس ! قم فادخل هذا السرب لتصل إلى علم سرائر الخليقة [! !] ، وتدرك صنعة الطبيعة . فقلت : لا أبصر فى ظلمته ، ولا يثبت لى فيه ضوء نار لكثرة رياحه . فقال لى : يابلينوس ! ضع نورك فى إناء صاف تحجب به الريح عن نورك ، لا تبلغه وتستضىء بنورك فى ظلمته . فطابت نفسى ، وعلمت أنى قد أدركت طلبتى[٢] . فقلت من أنت ؟ لقد منّ الله علىّ بك . فقال : أنا طباعك التام . فاستيقظت فرحاً . فوضعت نورى فى إناء صاف كما أمرنى[٣] ثم دخلت السرب . فإذا أنا برجل شيخ قاعد على كرسى من ذهب فى يده لوح من زبرجد أخضر ، مكتوب فى اللوح صنعة الطبيعة ، وبين يديه كتاب فيه سر الخليقة وعلم علل الأشياء . فأخذت اللوح والكتاب مطمئنا . ثم خرجت من السَّرَب ، فنقلت من الكتاب سرائر الخليقة ، وعلم علل الأشياء ، وأدركت من اللوح صنعة الطبيعة ، فارتفع اسمى بالحكمة ، وعلمت الطلسمات والعجائب ، وعلمت مزاجات الطبائع ، وتراكيبها واختلافها وائتلافها[٤] .

---

(١) مهموم القلب : ناقصة فى ٤٠٩ .

(٢) ٤٠٩ : طلبى . (٣) ٤٠٩ : أمر .

(٤) وائتلافها : ناقصة فى ٤٠٩ .

وفى آخره :

[١٣٩] أنا بلينوس الحكيم . لما دخلت إلى السرب المعمول عليه الطلسم ، وصلت إلى شيخ قاعد على كرسى من ذهب وبيده لوح زبرجد . فأخذت لوح الزبرجد الذى كان بيده ، فكان فيه مكتوب باللسان الأول — حق لاشك فيه، يقين صحيح : أن الأعلى من الأسفل ، والأسفل من الأعلى، عمل العجائب من واحد كما كانت الأشياء كلها من جوهر واحد. ماأعجب عمله وهو رأس الدنيا وقيمتها ، أبوه الشمس ، أمه القمر ، حملته الريح فى بطنها ، غذته الأرض ، أبو الطلسمات ، خازن العجائب ، كامل القوى ، محل الأنوار ، نار صارت أرضاً ، اعزلِ الأرض من النار تضىءْ لك ، اللطيف أكرم من الغليظ ، برفق وحكم (٣٩ب) يصعد من الأرض إلى السماء ، فيقتبس الأنوار من العلو ، وينزل الى الأرض[1] وفيه قوة الأعلى والأسفل ، لأن[2] معه نور الأنوار ، فلذلك تهرب منه الظلمة ، قوة القوى تغلب[3] ، شىء لطيف يدخل فى كل شىء غليظ ، على تكوين العالم الأكبر يكون العالم الأصغر والعمل. فهذا فخرى ، ولذلك سميت هرمس المثلث بالحكمة

---

(١) إلى : ناقصة فى ٤٠٩ .

(٢) ٤٠٩ : لأنه .

(٣) ٤٠٩ : وتغلب كل لطيف .

««خافية أفلاطون المثلث بالحكمة» أو «كتاب ألواح الجوهر لأفلاطون الحكيم»[١]

[٦] قال أفلاطون : وجدت[٢] فى بعض الكنوز ألواحاً من الجواهر[٣] وعليها كتابة غريبة[٤] لم أعهد[٥] بها فى كتب الأقلام ، فما شككت فى أن فيها علماً غزيراً[٦] . فسعيت[٧] فى مناكب الأرض ، طولها والعرض ، إلى أن

(*) عن نسختين بدار الكتب المصرية : الأولى رقم ٢٢٩ علم الحروف والأسماء ، وهى نسخة مأخوذة بالتصوير الشمسى عن مكتبة كويربلى بالآستانة تحت رقم ٩٢٣ ، فى ٥٧ لوحة فى حجم الثمن ، وقد اعتمدنا عليها خصوصا لأنها الأصح ، والثانية برقم ١٠ وفق .

(١) رقم ٢٢٩ شمسية : «كتاب ألواح الجوهر لأفلاطون الحكيم» رقم ١٠ وفق : «هذه خافية أفلاطون المثلث بالحكمة فى علم الحروف على التمام» .

(٢) ١٠ وفق : قد وجدت .

(٣) ١٠ وفق : من الجوهر .

(٤) ١٠ وفق : عربية .

(٥) ١٠ وفق : أعهدها فى .

(٦) ١٠ وفق : أن فيها علم غزير .

(٧) ١٠ وفق : فتعبت .

وجدت شيخاً فانياً قد بلغ من العمر ألفاً [١] وأربعمائة سنة ، وحوله تلامذة كثيرة [٢] ، فسلمت عليهم ، وأومأت إلى الشيخ فقال : «وعليك السلام يا أفلاطون ! أتيت بالألواح الجوهر» . فتعجبت من إدراكه ، دون استدراكه . فقلت : حلفتك بالذى تعبده [٣] ! بماذا عرفتنى ، وعرفت حاجتى التى أتيت بها إليك ؟ قال [٤] الشيخ : يا أفلاطون ! فالذى معك من العلم فى الألواح : فإن فيهم علماً عظيما [٥] وتعلم به جميع العلوم المغيبة ، وتستخدم به جميع خلق الله تعالى حتى العقل والنفس والملائكة والكواكب والعناصر [٧] والمعادن والحيوان . فلما سمعت ذلك ، قبلت قدميه وأقسمت عليه بالاسم الأعظم الذى فى الألواح إلا ما علمتنى . قال [٦] : يا أفلاطون ! وما أدراك بالاسم الأعظم الذى فى الألواح ؟ فقلت : يا سيدى ! إلهام من الله

---

(١) فى النسختين : ألف وأربعمائة سنة .

(٢) ١٠ وفق : تلاميذه كثيرا .

(٣) ١٠ وفق : وقلت له بالذى خلقك ! بماذا ...

(٤) ١٠ وفق : فقال ... والذى معك ... إن فى الألواح علما تعلم به جميع العلوم الغيبية .

(٥) ٢٢٩ شمسية : علم عظيم .

(٦) ١٠ وفق : ثم قال .

تعالى . فخدمته عشر سنين حتى أعلمنى [١] واستوثق منى وقال : احتفظ بما معك واعلم أن ما فوقه علم أبداً [٢] ، وجميع العلوم صادرة عنه ، وهو مبدأ جميع العلوم [٣] . فتأملت ما فى الألواح فإذا هو علم الأحرف [٤] . فهذا كلام الألواح بعد الخطبة . قال الحكيم :

خلق الله الكائنات بأسرها ، وجعلها مستمدة بعضها من بعض إلى بعض [٥] ، فسبحان الواحد الأحد المنزه عن الصاحبة والوالد والولد [٦] وعن فضل كل أحد [٧] . أصدر الأمور فكان أول مخلوق صدر [٨] عنه العقل الذى عقل الأشياء كلها ، فكان العقل هو المصدر الثانى بعد الامر لأن الأمر أخفى سراً من العقل ، وكذلك <هو> [٩] مستدرجاً

---

(١) حتى أعلمنى : ناقصة فى ١٠ وفق .

(٢) فى ٢٢٩ شمسية : واعلم إنما فوقه علم ؛ ثم رجحت وكتب فوقها : ليس ما فوقه علم أبدا وأن ... وفى ١٠ وفق : واعلم أن ما فوقه علم أبدا .

(٣) ١٠ وفق : وهو مبدأ كل علم .

(٤) ١٠ وفق : وهذا .

(٥) < إلى بعض > : ناقصة فى ١٠ وفق .

(٦) ١٠ وفق : الصاحبة والولد .

(٧) ١٠ وفق : فضل استمداده كل أحد ، أصدر الأمر ...

(٨) ١٠ وفق : صدرت منه العلوم العقل الذى ...

(٩) الزيادة عن ١٠ وفق .

إلى آخر المركز ، لأن الله تعالى جعل عوالمه ثلاث رتب [٨] < و > [1] ٢٤ مظهراً [2] < و > ٦٤ اسما كليات . تحت كل اسم منها عدة أسامى جزئيات ، لا يعلم عددها إلا خالقها .

الرتبة الأولى : وهى ٥ مظاهر : (١) مظهر الحق ؛ (٢) مظهر الأمر ؛ (٣) مظهر العقل ؛ (٤) مظهر النفس ؛ (٥) مظهر الهيولى .

المرتبة الثانية : عشرة مظاهر : (١) مظهر المحدود ؛ (٢) مظهر المعدل ، (٣) مظهر زحل ، (٤) مظهر المشترى ، (٥) مظهر المريخ ؛ (٦) مظهر الشمس ؛ (٧) مظهر الزهرة ؛ (٨) مظهر عطارد ، (٩) مظهر القمر ، (١٠) مظهر الهيولى .

المرتبة الثالثة : تسعة مظاهر : (١) مظهر النار ، (٢) مظهر الهواء ، (٣) مظهر الماء ، (٤) مظهر التراب ، (٥) مظهر المعدن ، (٦) مظهر النبات ، (٧) مظهر الحيوان ، (٨) مظهر الإنسان ، (٩) مظهر الملك .

فكذلك أسماء كليات تحتها أسماء جزئيات لا يحصى عددها

---

(١) ١٠ وفق : وجزئيات .
(٢) ١٠ وفق : إلا الله تعالى .

إلا خالقها سبحانه وتعالى ، <ويقال :> (١) سبوح ، قدوس ،
رب الملائكة والروح . فكل (٢) اسم منها كامل فى نفسه
وذاته (٣) ومؤثر فى مادونه < كما أن (٤) الأمر > يُقبَل
الفيض من الأعلى عليه دافعاً إلى من (٥) دونه ، كما أن الأمر
يقبل الفيض من الآمر ، ويدفعه إلى العقل ، لأن العقل وجه
الأمر [٩] كما أن النفس وجه العقل — وكذلك (٦) بالتدريج
إلى مركز الأرض : كل منهم يفيض عليه من فوقه ، وهو
يدفع إلى من دونه ، كل منهم يقبل الفيض مما يليه ويدفعه
إلى ما يليه ، فأبلغ ما حُصى كليات وجزئيات . فالكليات
عدتها ٦٤ اسماً فقط ، والأسماء الجزئيات كثيرة لا يحصى
عدتها إلا الله تعالى . وأبلغ ما حصى منها ١٦ اسماً : المعادن ٩
وهى : الذهب والفضة والنحاس والحديد والأسرب
والرصاص والدوص والزئبق والنبات ، : قصير وطويل ؛

---

(١) الزيادة فى ١٠ وفق .

(٢) ١٠ وفق : وكل .

(٣) ١٠ وفق : كامل فى ذاته مؤثر .

(٤) الزيادة عن ١٠ وفق .

(٥) ١٠ وفق : دفعا إلى دونه وهو العقل ، لأن العقل وجه .

(٦) ١٠ وفق : وهكذا .

والحيوان : ٥ أجناس : السابح والخشاش والطير والمكبوب والمنتصب . فتلك ضروب العناصر فى نفسها ، يعنى ضرب ٤ فى ٤ المستخرج من ذلك ١٦ اسماً جزئيات تحت كل حرف من العدد (١) عدة أسامى لا يعلم عددها إلا الله — تعالى عما نصف (٢) : فنسبة مظاهر الأسامى الجزئية والكلية كنسبة الصوت والحروف . فأما الصوت فهو بسيط ، والحرف مركب : فالصوت غيبي مجهول لا جزء له ، والحرف مركب محدود ذو حد (٣) ، ومركز . [١٠] فلولا الحرف ما عرف البارى سبحانه وتعالى . فلأجل وجود الصوت والحرف فى حيوان الإنسان تخلّق بأخلاق البارى عز وجل ، البار الرحيم وصار خليفته فى أرضه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

بأمر الله تبارك وتعالى . وهو علم الآدم الأول (٤) جميع الأسامى على لسان جبريل عليه السلام ، وهو مظهر من الأمر . فلما وقف آدم على جميع الأسماء ومهر فيها سُخّر

---

(١) ١٠ وفق : الصور .

(٢) عما نصف : ناقصة فى ١٠ وفق .

(٣) فى النسختين : ذا حد . وفى ١٠ وفق : فأما الصوت فهو بسيط مركب عن مجهول لا جزء له ، والحرف مركب محدود .

(٤) ٢١٩ : الآدم الأول ؛ ثم رمج « الأول » ؛ وفى ١٠ وفق : علم آدم أول جميع الأسامى .

له عالم ٣ رتب وهو ٦٤ اسما ، فأظهرت المعرفة من علم اليقين إلى عين اليقين حتى رأيت الموجودات والموجد بعين قلبه ، فنقلته إلى عين رأسه . فلما تكلم آدم بهذا الكلام سجد له جميع خلق الله تعالى ، فخاطبه بالحرف والصوت بمظاهر أملاك الأسامى جميعها وعرّف [1] إياه لإياه ، وكلما بَعُدَ عليه أمره إلى مركز الارض وكّلَ ملكا للسياسة والتدبير . فكلما كان من وراء الدوائر كان إلى الشهرة أظهر ، وكلما كان فى باطن الدوائر كان إلى الستره أخفى . . .

(١) ١٠ وفق : عرفه

[١] أسرار كلام هرمس المثلث بالحكمة ، وهو هرمس الثانى المدعو نبى الكلدانيين[١] ذواناى . وتفسير : « ذواناى » ، مخلص البشر فيقول :

إن الكلدانيين ذكروا أن هذا هرمس الثانى ؛ كان اسمه ذواناى ، وقد استعمل فى تدبير نفسه وجسده ما صيره من الذكاء والعلم على الحال التى ليس وراءها لأحد من الناس غاية ولا نهاية .

وقالوا : لولا أن آدم الذى ظهر فى أول الدور ، دور الشمس ، واستنبط للناس صنائع[٢] وعلوماً نافعة جداً لما استحق تسميته : أبو البشر .

وقالوا إن كان هذا أحق بهذا الاسم ، لكن كان ظهور آدم فى بعض سنين الألف التى هى أول دور الشمس ، وظهر ذواناى فى الألف الثالثة من ألوف دور الشمس وهى التى

(*) عن المصورة الشمسية الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨٩٦ ميقات ، وهى مأخوذة عن مخطوطة محفوظة بدار الكتب الأهلية بباريس برقم ٢٤٨٧ عربى .

(١) فى الهامش : وقيل الكسدانيين .

(٢) ص : صنائعا .

يشارك الشمس فيها عطارد . وكان آدم فيما ذكروا نبياً ملكا عالماً مستنبطاً مستخرجاً مبتدعاً لصنائع وعلوم كثيرة . وبين آدم وبين هرمس الأول ألف سنة ، لأن هرمس الأول كان فى الألف الثانية ، وذواناى فى الألف الثالثة ، وكان مستخرجاً لأسرار الفلك وكيفية أفعال الكواكب فى العالم السفلى ، ولم يكن نبياً ولا ملكا . واستحق آدم اسم [١] : أبو البشر ، واستحق ذواناى : المزيل عن البشر البلايا . وكان يخاطب سيد البشر ، فوضع بحكمته طالع مبدأ عالم الكون والفساد ، وتكلم فيه بكلام بما هو [٢] العالم عليه بأصول حقيقية وبراهين يقينية ما نحن واضعوه [٣] من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير [٤] فى لفظة [٥] واحدة ...

(١) ص : اسما .
(٢) ص : هم .
(٣) ص : واضعينه .
(٤) ص : تغير .
(٥) ص : لفضه .

نص لم ينشر خاص بفكرة تقدم العلم

— ٥ —

من كتاب « الشكوك على جالينوس »
لأبي محمد بن زكريا الرازي

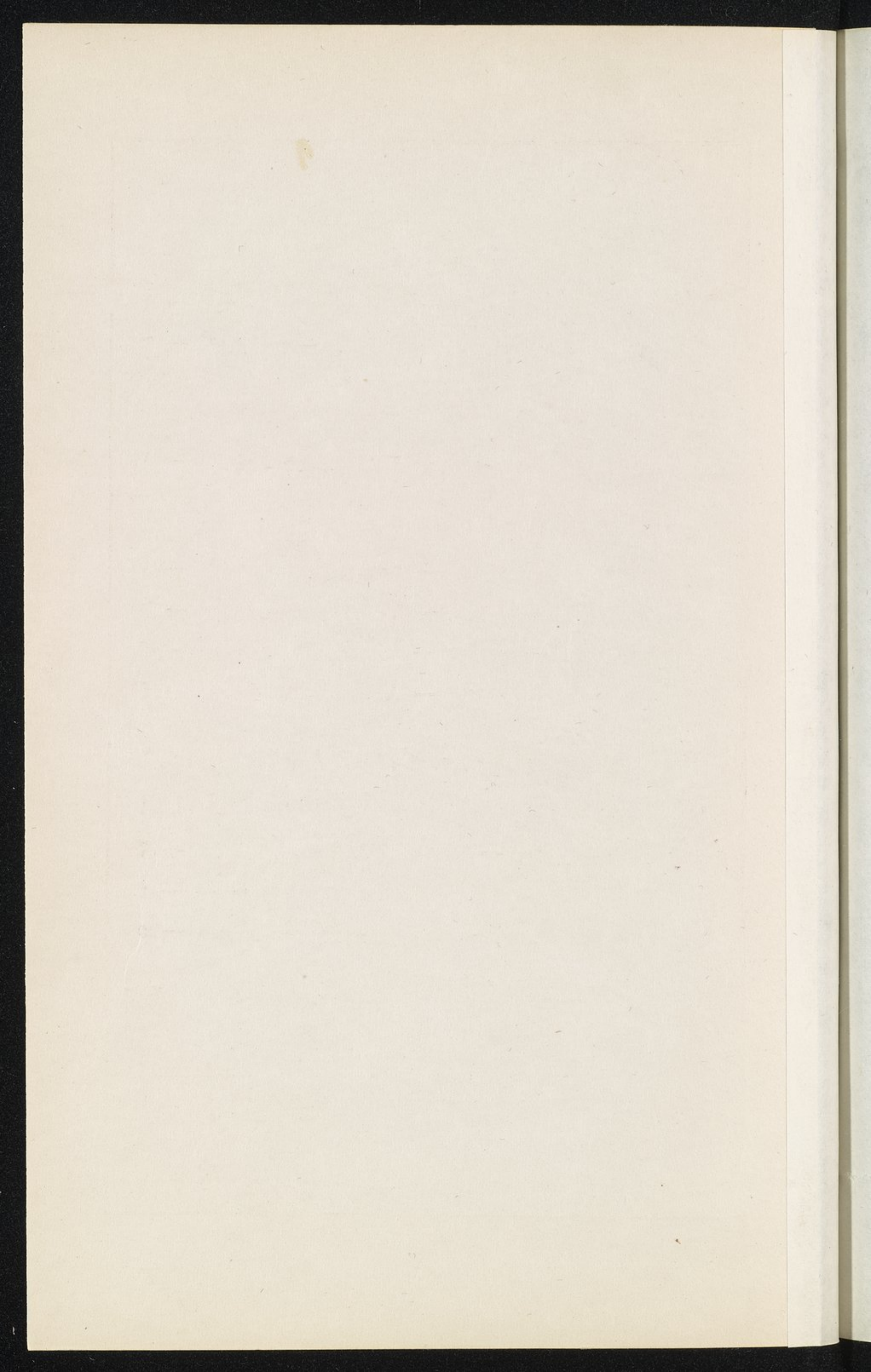
فيكون مثلُ القدماء فى هذا الموضع مثل المكتسبين، ومثل من يحيا من [٣] بعد مثل المورَّثين المسهِّل لهم ما ورثوا اكتساباً أكثر وأكثر .

فإن قيل لى : هذا يدعو إلى أن يكون المتأخرون من أهل الصناعات أفضل فيها من القدماء .

قلت : إنى لا أرى إطلاق ذلك إلا بعد أن أشترط فى وصف هذا المتأخر بالزمان ، بأن أقول : إذا كان مكمِّلا(١) لما جاء به القديم .

(*) عن نسخه باول كراوس ص ٢—٣ ، فى المخطوطة الأصلية ص ٢٣ س ١١ وما يليه) .

(١) فى نسخة كراوس : « مكملا كما » .



مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى

(ا) مبتكرات

١ ــ الزمان الوجودى ٣ ــ مرآة نفسى [ديوان شعر]
٢ ــ هموم الشباب ٤ ــ الحور والنور

(ب) دراسات أوربية

١ ــ الموت والعبقرية ٢ ــ قلوب الفلاسفة

خلاصة الفكر الأوربى

١ ــ نيتشه ٥ ــ أرسطو
٢ ــ اشپنجلر ٦ ــ ربيع الفكر اليونانى
٣ ــ شوپنهور ٧ ــ خريف الفكر اليونانى
٤ ــ أفلاطون ٨ ــ برجسون

(ح) دراسات إسلامية

١ ــ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية
٢ ــ من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ٣ ــ شخصيات قلقة فى الإسلام
٤ ــ الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى
٥ ــ أرسطو عند العرب ٦ ــ المثل العقلية الأفلاطونية

(د) ترجمات ــ الروائع المائة

١ ــ أيشندورف : من حياة حائر بائر ٢ ــ فوكيه : أندين
٣ ــ جيته : الديوان الشرقى ٤ ــ بيرن : أسفار تشيلد هارولد
٥ ــ جيته : الأنساب المختارة ٦ ــ هيلدرلن : هيپريون
٧ ــ نيتشه : زرادشت ٨ ــ رلكه : صحائف مالتى برجه

مطبعة الاعتماد

